COMENTARIOS A LA NUEVA

Biblia de Jerusalén



Salmos 42-72

Ángel Aparicio



Desclée De Brouwer

SALMOS 42-72

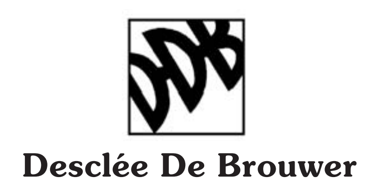
ÁNGEL APARICIO RODRÍGUEZ, cmf.

SALMOS 42-72

Comentarios a la

Nueva Biblia de

Jerusalén



Desclée De Brouwer

Henao, 6 - 48009
www.edesclee.com
info@edesclee.com

ISBN: 84-330-2109-5
Depósito Legal: BI-2625/06
Impresión: RGM, A.S. - Bilbao
Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE

COMENTARIO

PRESENTACIÓN

El lector encontrará en este segundo volumen los comentarios a los salmos del segundo libro del Salterio (Sal 42-72). Escribía en la introducción al primer volumen: «Tal vez exista una progresión de un libro a otro [del primero al quinto]: desde la tierra del dolor y del llanto, de la oscuridad y de la fe sostenida (primer libro) al Aleluya eterno (quinto libro)». Alguien ha dicho: «Empeñarse en buscar unidad de sentido a cada colección y progreso a través de ellas [de las colecciones] fue ejercicio de ingenios opulentos de tiempo» (Alonso-Carniti, I, 84). Quizá sea así. Es mucho lo que desconocemos sobre los salmos: la datación precisa de cada uno, su autor o autores, las relecturas a las que pudieron ser sometidos algunos salmos, la formación de colecciones, cuándo y con qué criterios se dividió el Salterio en cinco libros, qué intencionalidad tenía(n) el redactor o redactores que dividieron de ese modo el Salterio… Si nos atenemos a los salmos y al Salterio, tal como han llegado hasta nosotros, también es mucho lo que ignoramos: el significado de no pocos vocablos y expresiones, de no pocas imágenes y símbolos, el ritmo propio de la poética hebrea, la estructura y la consiguiente división estrófica tan fluida en algunos salmos… Con éstas y tantas otras ignorancias ciertamente es aventurado –no sé si un «ejercicio de ingenios opulentos de tiempo»– proponer una lectura progresiva del Salterio. Lo que digo a continuación es pura hipótesis, aunque mi propuesta se fundamente en el texto.

El lector del primer libro (Sal 1-41) puede tener la sensación de moverse en un mundo de oscuridad. Ya en el primer salmo (omitido el salmo introductorio, Sal 2) se presentan los numerosos enemigos en acción, organizados en triple círculo en torno al justo (cf. Sal 3,2-3).

Éste, a la vez que suplica, se entrega confiadamente al sueño (Sal 3,6), porque Dios es su escudo protector (Sal 3,4). Ya están presentados los tres grandes agentes: los enemigos, el justo y Dios. Los enemigos contra el justo. El sufrimiento, y con él la oración, aparece en casi todos los salmos de este primer libro. Acaso no sea una casualidad que en el centro del primer libro se sitúe el Sal 22: la oración del moribundo que se muere solo, abandonado por todos y sufriendo el silencio de Dios; es el salmo del dolor mortal, y como tal es acogido en la cruz de Jesús (cf. Mt 27,46 y par.). El salmo último del primer libro es una plegaria intensa de quien también está a punto de morir, y de morir solo (Sal 41,6-10). El dolor y la muerte se abren a la esperanza: «Me mantendrás siempre en tu presencia» (Sal 41,13b). Aun aquellos salmos que parecen un oasis en medio de un desierto de dolores llevan las huellas del dolor; por ejemplo, en el Sal 23 («El Señor es mi pastor») el dolor mortal aparece en un recodo del camino que discurre por el desierto: «Aunque fuese por un valle tenebroso [lúgubre]», (Sal 23,4). Doy al adjetivo 'lúgubre' las dos acepciones que tiene en castellano: «luctuoso» y «sombrío», que acaso recoja mejor el significado del oscuro sustantivo hebreo. En este mundo de persecución, dolor y muerte, Dios está presente –aunque sea en el silencio–; a él se dirige la oración del fiel, por más que haya de esperar la respuesta adecuada para el futuro, cuando Dios juzgue (cf. Sal 7,7). Sé que en este primer libro del Salterio existen salmos de colores más luminosos, pero en él prevalecen las tonalidades oscuras. Podíamos decir, a falta de una comprobación más sosegada y meticulosa, que el primer libro del Salterio es el libro de la oscuridad, y también de la fe.

En el libro segundo no faltan las súplicas ante el peligro. Percibimos incluso un paso más allá del dolor: dos poemas lloran la destrucción del pueblo, convertido en «ovejas de pitanza o de matadero» (Sal 44,12.23), no tanto como obra de los enemigos cuanto como rechazo de Dios mismo (Sal 44,10; 60,3), que ha sacudido la tierra y la ha hendido (Sal 60,4). El dolor es agudo por su alcance físico y por su profundidad espiritual. La oración se torna osada y apremiante: «¡Despierta ya! ¿Por qué duermes, Señor? ¡Levántate, no nos rechaces para siempre!» (Sal 44,24); «¿No eres tú, oh Dios, quien nos rechazas / y ya no sales al frente de nuestras tropas?» (Sal 60,12). Una noche de densa tiniebla, gritos de constante y sostenida oración, asedio y opresión, catástrofes y guerra, dolor de toda índole y sangre de los derro-

tados, la ira y la ausencia o el silencio de Dios..., todas estas oscuridades, y otras más, hermanan muchos de los salmos del libro segundo (cf. Sal 46,2-4; 54,5; 52,3-11; 55,3-4.10-16; 56, 2-5; 59,2-9; 64,3-9, etc.) con los del primero. El lector tiene la impresión de que nada ha avanzado; súplicas y más súplicas; dolor y más dolor. Aún es de noche.

En el segundo libro, sin embargo, existen algunos salmos que le confieren un tono particular. No sé si es mera casualidad que el libro comience con un salmo de ardiente anhelo, de ansia irrefrenable de Dios: «Como anhela la cierva los arroyos, / así te anhela mi ser, Dios mío» (Sal 42,2). Es el salmo del vehemente deseo de Dios, presente en otro tiempo y ahora ausente; agua vivificante en el pasado y torrente destructor en el presente (vv. 3 y 8). Es el salmo de la presencia del Dios ausente o de la ausencia del Dios presente. No me llamaría la atención el Sal 42 si, apenas superada la mitad del libro, no se encontrara otro con la misma temática bajo un símbolo distinto: «Oh Dios, tú eres mi Dios, yo te busco (por ti madrugo), / mi ser tiene sed de ti, / mi carne desfallece por ti, / en tierra seca, reseca, sin agua» (Sal 63,2). Justamente en la mitad del libro se halla el Sal 57. En este salmo pide el orante que Dios envíe desde el cielo dos ángeles tutelares que le salven: el «amor» y la «verdad»: «Envíe desde el cielo, para salvarme / de los insultos de mis perseguidores, / envíe Dios su amor y su verdad» (Sal 57,4). Son dos hipóstasis divinas, como también lo son la «luz» y la «verdad» del Sal 43: «Envía tu luz y tu verdad: que ellas me escolten / y me conduzcan a tu monte santo / hasta llegar a tu morada» (Sal 43,3). El Sal 57 parece que tiende un puente hacia el salmo inicial del libro y también hacia el Sal 63. Con las primeras luces del alba llega la hora de despertarse (de levantarse) y de ponerse en camino: «por ti madrugo». Es el momento propicio para cantar y tañer en honor de Dios. Es necesario, para ello, que Dios se despierte, que se despierten los instrumentos musicales, que el alba misma se despierte: «¡Gloria mía, despierta!, ¡despertad, arpa y cítara!, / ¡a la aurora despertaré!» (Sal 57,9).

No se ha disipado, pues, la oscuridad nocturna de la persecución y del dolor. Sin embargo, ya apuntan las luces del nuevo día, y el orante se pone en camino hacia el «monte santo», «hacia la Morada» (Sal 43,3). Es el mismo ideal que abriga el sediento del Sal 63: que llegue el momento de contemplar a Dios en el santuario con la misma intensidad con la que ahora siente la sed de Dios: «Que así te contemple en

el santuario / viendo tu fuerza y tu gloria» (v. 3). Llegado a la morada divina, el orante se refugiará en Dios, hallará cobijo a la sombra de sus alas (Sal 57,2). El tema del templo como lugar de residencia del fiel ya ha aparecido en el libro primero, pero como pregunta que es respondida didáctica o moralmente: «Yahvé, ¿quién vivirá en tu tienda?, / ¿quién habitará en tu monte santo?» (Sal 14,1). Esta pregunta, sin embargo, es estática, no genera movimiento. En el libro segundo, por el contrario, el anhelo de Dios, la sed de Dios insta a caminar, incluso con rapidez, en busca de refugio. Bajo el peso de la opresión y huyendo del dolor, el poeta puede pensar en tener alas de paloma y buscar refugio en el desierto (cf. Sal 55,5-9); o bien, encontrándose en los confines de la tierra, puede dirigirse a Dios con esta súplica: «Condúceme a la roca inaccesible, / que eres mi refugio, / bastión frente al enemigo. / ¡Hospédame siempre en tu tienda, / acogido a la sombra de tus alas» (Sal 61,3b-5). Los enemigos no cesan en su empeño criminal; «yo, en cambio, cantaré tu fuerza, / aclamaré tu lealtad por la mañana» (Sal 59,17).

Llama la atención la insistencia en la mañana, la marcha por el camino, la disposición a cantar y a tañer, la presencia del templo como meta de la marcha… En el salmo 68, cuyos orígenes acaso sean muy antiguos, es Dios mismo el que toma la iniciativa y pone en marcha a un gentío procedente de las alturas de Basán y de «los abismos del mar» (v. 23). Después de celebrar el triunfo bélico (v. 24), el gentío se encamina hacia el santuario formando un cortejo (v. 25): «Al frente van los cantores, / al final, los arpistas; / en medio, las jóvenes / van tocando panderos» (v. 26). Es una marcha triunfal y festiva, en la que se canta mientras se camina: «¡Es Yahvé desde el origen de Israel!» (v. 27). El cortejo se describe por segunda vez teniendo en cuenta la importancia de las tribus: «Los guía Benjamín, el más pequeño, / los príncipes de Judá y sus huestes, / los príncipes de Zabulón, / los príncipes de Neftalí» (v. 28). Las dos tribus del sur y las otras dos del norte son una síntesis de todo el pueblo de Dios, que se dirige hacia el santuario. No sólo el pueblo de Dios; también los representantes de las naciones enemigas y extranjeras han de acudir al templo llevando consigo regalos y tributos (cf. vv. 30-32). Esta procesión de los extranjeros hacia el santuario anticipa parte del último salmo del libro (Sal 72,9-11.15).

El Sal 45 es excepcional; nada semejante a este salmo hallamos en el Salterio. Un poeta atestigua su inspiración en el momento de com-

poner su poema, en el que celebra la belleza humana del joven rey y de la princesa extranjera. El tema es «bello», dice (v. 2), como lo es el joven rey, «el más bello de los hombres» (v. 3), y lo es también la princesa (v. 12), toda esplendorosa (v. 14). El rey es inteligente –su palabra es agraciada (v. 3)– y valiente (v. 4). Ante su arrojo se rinden los ejércitos y se desmoralizan los enemigos (v. 6). Está adornado con cualidades especiales: ama la verdad, la piedad y la justicia (v. 5), y abomina toda iniquidad (v. 8). Le ciñe una aureola de luz (v. 4b), mientras empuña la rectitud como cetro (v. 7). Sus vestidos exhalan perfumes exóticos (v. 9a) y sus oídos se deleitan con los sonidos del arpa (v. 9). La presencia de la reina madre y de las princesas (v. 9) realza la escena. Es casi un Dios; o mejor, tanta belleza y esplendor tan sólo son explicables porque Dios ha elegido al rey, lo ha ungido (v. 8), entronizado (v. 7) y bendecido (v. 3). La princesa ha de ponerse en camino; ha de abandonar su pueblo y la casa paterna (v. 11) para ir al encuentro del rey, que está prendado de la bella princesa (v. 12). Una vez que ésta ha reconocido al rey, mediante el gesto de postración (v. 12), describe el cortejo nupcial: por delante los potentados (v. 13); tras ellos, la princesa, cuyo esplendor caracteriza el poeta (v. 15); las doncellas y las amigas de la princesa cierran la comitiva (v. 15). El cortejo se dirige al interior del palacio «entre risas y alborozo» (v. 16). La promesa de una descendencia regia vale tanto para el príncipe cuanto para la princesa (v. 17). El poeta rubrica su composición con la intención de inmortalizar el momento presente (v. 18).

¿Por qué se ha transmitido un poema tan insólito en este preciso lugar, justamente después de haber escuchado una elegía nacional como la del Sal 44? No lo sé. Una exégesis alegórica vería en esta boda tan humana las nupcias de Dios con su pueblo, e interpretaría este salmo como un anticipo del encuentro con Dios, cuya presencia se anhela (cf. Sal 42,2). Sin caer en la alegoría, el palacio real se eleva al final del camino, como sucede con el templo. Hacia el palacio y hacia el templo marchan los distintos cortejos. Las canciones y el regocijo son comunes a la comitiva nupcial y al gentío procedente de Basán y de los abismos del mar. La ciudad de Tiro que viene con regalos anticipa a las distintas naciones del Sal 72 que acuden ante el rey. Las personificaciones que acompañan a los orantes de los Sal 43 y 57 son semejantes a las cualidades que adornan al monarca. El Sal 45, tan excepcional, en el lugar que actualmente ocupa, permite tender puen-

tes hacia atrás y hacia adelante. En este poema no atisbamos oscuridad alguna, todo es luz, magnificencia, embriaguez de los sentidos: la vista se deleita en la grandiosidad de la escena, el oído goza con los sonidos musicales, el olfato se enajena con olores insólitos. Si aplicamos la medida de la intensidad de la luz, diría que no estamos en el momento del alba, sino a la luz del pleno día. No es tiempo de sufrimiento, sino de gozo, de gozo intenso. Si prestamos atención al palacio real –y por extensión al templo, pues para uno y otro vale la misma palabra hebrea: *hêkāl*–, se ensancha el campo visual, y Sal 45,16 remite a aquellos otros en los cuales es celebrado el lugar en el que Dios habita (cf. Sal 46,5-6; 48,3ss; 65,2; etc.).

La opresión y el dolor del primer libro continúan en el segundo, acaso porque con el segundo irrumpe tan sólo la luz del alba. Es suficiente con que apunte el deseo vehemente, con que éste obligue a caminar, con saber que el camino tiene una meta: el templo… Quizás el dolor del primer libro sea más asfixiante, más angustioso, porque el dolor y la noche del segundo libro están llenos de una inmensa confianza en Dios. Muy brevemente, tal vez con el segundo libro pasamos de la oscuridad de la noche a la luz del alba, de la fe mantenida en el dolor a la esperanza que nos obliga a caminar.

Es posible que cuanto he dicho sea una mera impresión subjetiva. Tendría que leer con mayor detención cada uno de los salmos de uno y otro libro y compararlos entre sí. Semejante pretensión sería objeto de una obra mayor, de una tesis, no de una hipótesis, como la que propongo. Aunque mis ignorancias sobre el texto sean numerosas, como ya he confesado, me baso en el texto para proponer mi hipótesis El texto, al fin y al cabo, está ahí, portador de sentido e independiente de la intencionalidad del autor o del redactor. Me sucede como al Sr. Eckermann: un buen día le preguntó a Goethe que le explicara el significado del libro que acababa de componer: «Fausto». Goethe le respondió: «Como si yo mismo lo supiera y quisiera decírselo. Ahí tiene usted la obra; léala y vea qué le dice». Es lo que he intentado hacer con el segundo libro de los salmos: he resumido lo que él me dice, después de haberlo leído con cierta detención. Es muy posible que el resultado de mi lectura sea muy parcial y subjetivo. Recordaré aquellas palabras de R. M. Rilke: «Con el tiempo hay en un libro diez veces más de lo que realmente se encuentra impreso; yo leo en él mis propios recuerdos y mis pensamientos». Aunque he evitado lo segun-

do (leer mis pensamientos), quizás no lo haya conseguido. No creo, sin embargo, que formularse la pregunta por lo peculiar de cada uno de los libros del Salterio sea «un ejercicio de ingenios opulentos de tiempo». Que juzgue el lector atento al segundo libro de los salmos que a continuación comento, con las mismas pautas y método aplicados a los salmos del primer libro, cuyo comentario ha sido publicado por Desclée De Brouwer.



COMENTARIO

SALMO 42-43 (41-42)

LAMENTO DEL LEVITA DESTERRADO

[1] *Del maestro de coro. Poema. De los hijos de Coré.*

[2] Como anhela la cierva* los arroyos,
así te anhela mi ser, Dios mío.

[3] Mi ser tiene sed de Dios,
del Dios vivo;
¿cuándo podré ir a ver*
el rostro de Dios?

[4] Son mis lágrimas mi pan
de día y de noche,
cuando me dicen todo el día:
«¿Dónde está tu Dios?».

[5] El recuerdo me llena de nostalgia:
cuando entraba en la Tienda admirable*
y llegaba hasta la Casa de Dios,
entre gritos de acción de gracias
y el júbilo de los grupos de romeros.

[6] ¿Por qué desfallezco ahora
y me siento tan azorado?
Espero en Dios, aún lo alabaré:
¡Salvación de mi rostro*, [7] Dios mío!

Me siento desfallecer,
por eso te recuerdo,
desde el Jordán y el Hermón
a ti, montaña humilde*.

[8] Un abismo llama a otro abismo
en medio del fragor de tus cascadas,
todas tus olas y tus crestas
han pasado sobre mí.

[9] De día enviará Yahvé su amor,
y el canto que me inspire por la noche
será oración al Dios de mi vida.

[10] Diré a Dios: Roca mía,
¿por qué me olvidas?,
¿por qué he de andar sombrío
por la opresión del enemigo?

[11] Me rompen todos los huesos
los insultos de mis adversarios,
todo el día repitiéndome:
¿Dónde está tu Dios?

[12] ¿Por qué desfallezco ahora
y me siento tan azorado?
Espero en Dios, aún lo alabaré:
¡Salvación de mi rostro, Dios mío!

43

[1] Hazme justicia, oh Dios,
defiende mi causa
contra gente sin amor;
del hombre traidor
y falso líbrame.

[2] Tú eres el Dios a quien me acojo:
¿por qué me has rechazado?,
¿por qué he de andar sombrío
por la opresión del enemigo?

[3] Envía tu luz y tu verdad,
ellas me escoltarán,
me llevarán a tu monte santo,
hasta entrar en tu Morada.

[4] Y llegaré al altar de Dios,
al Dios de mi alegría*.

Te alabaré gozoso con la cítara,
oh Dios, Dios mío.

[5] **¿Por qué desfallezco ahora**
y me siento tan azorado?
Espero en Dios, aún lo alabaré:
¡Salvación de mi rostro, Dios mío!

V. 42,2 «cierva» griego; «ciervo» hebr., pero el verbo está en femenino.

V. 3 «a ver», lit. «y veré», según mss, sir., Targ.; «seré visto» hebr. (corrección de un escriba extrañado por esta expresión; ver Ex 33,20).

V. 5 Lit. «admirables» (plural mayestático), según griego, sir.; hebr. Ininteligible. Acaso sea posible esta traducción respetando el texto consonántico: «cómo entraba en el recinto, / cómo avanzaba hacia la casa de Dios».

V. 6 «mi rostro», según mss hebr., mss sir.; ver v. 12: «su rostro» hebr.

V. 7 «a ti montaña humilde» conj.: se trata del monte Sión. El hebr. dice: «de la humilde montaña» o «del monte Misar»; se trata de Azora, no lejos de las fuentes del Jordán, que puede ser una etapa en el camino del desierto. En este caso, el primer «te» (recuerdo) se referiría a Dios.

V. 43,4: «mi alegría» ms hebr.; «la alegría (de mi exultación)» TM. El griego ha entendido: «Dios que alegra mi juventud».

I. Visión de conjunto

Comienza aquí el segundo libro del Salterio (Sal 42-72) y el llamado «Salterio elohista» (Sal 42-83: Dios recibe el nombre de Elohim). En los títulos de los Sal 42-49 figuran «los hijos de Coré» (también en los Sal 84-85.87-88); son salmos centrados en las celebraciones de Jerusalén y en la liturgia del templo. Los dos salmos que presentamos (42-43) forman unidad, como lo acredita no sólo el estribillo de los vv. 6.11 y de 43,5, sino también las preguntas que enlazan las distintas estrofas (vv. 4.11) y la reflexión del orante (Sal 42,10 y 43,2). Las tres partes del salmo tienen casi la misma extensión y una distribución simétrica del nombre divino, Dios (Elohim): ocho veces en la primera estrofa, seis en la segunda, y otras ocho en la tercera. Total veintidós veces, tantas como son las letras del alfabeto hebreo. Llevados por el acento y por la temática, el Sal 42-43 es una elegía motivada por el silencio de Dios y por la lejanía de Jerusalén. El sentimiento se mueve entre la presencia pasada y la ausencia presente. Vivir la ausencia de la persona amada ¿no equivale a vivir su presencia?

El *yo* poético se encuentra en el extremo norte del país, en las fuentes del Jordán, lejos del templo y, por tanto, de Dios. Junto al Hermón (v. 7) vive el desfallecimiento, que le lleva al recuerdo. ¡Cómo recuerda la humilde colina, sobre la que se asienta el templo: «*te recuerdo, montaña humilde!*» (v. 7). Es un recuerdo lleno de nostalgia (v. 5). Aún suenan en los oídos del desterrado o excomulgado –tal vez un sacerdote– los gritos de acción de gracias. Aún se ve a sí mismo entre la multitud de los romeros (v. 5b). Lejos del templo, ya no puede alabar a Dios, agua que satisfacía su sed (cf. v. 3) y gozo de la vida. Allá donde el Jordán irrumpe impetuoso ha de beber lágrimas; y si Dios es aún agua, ya no apaga la sed, sino que es agua destructora: «*tus olas y tus crestas han pasado sobre mí*» (v. 8b). Se acumulan las preguntas. Unas son formuladas por los enemigos (vv. 4.11); otras se las plantea el poeta a sí mismo (vv. 3.6.10b.12; 43,2.5); otras, en fin, son dirigidas a Dios (vv. 10a; 43,2). En este clima de lejanía y de preguntas lacerantes se fragua el anhelo vehemente, semejante al que expresa la cierva con su balido sostenido hasta que pueda apagar su sed (v. 2). En este ambiente de lejanía se forja también el deseo de llegar al altar de Dios y de alabarle gozoso (Sal 43,4). Desde el presente doloroso (vv. 7-12), se mira hacia el pasado gozoso (vv. 2-6) y también hacia el futuro esperanzado (Sal 43,1-5). Son los tres tiempos que seguiré en el comentario del salmo:

Nostalgia del pasado (42,2-6).
El dolor presente (42,7-12).
El futuro luminoso (43,1-5).

Una misma antífona cierra cada uno de los tiempos (vv. 6.12; 43,5). Aunque la letra sea la misma, su sonoridad es distinta en cada estrofa. «Al fin de la primera estrofa es una voz tímida y ahogada, la segunda vez es afirmación y reproche, la última vez es casi un grito de triunfo» (Alonso-Carniti, 621).

II. Comentario: «espero en Dios, aún lo alabaré»

El anhelo presente se alimenta de la experiencia del pasado, pero también se asoma a un futuro cargado de esperanza. La esperanza da fuerzas para soportar la adversidad del presente. Todo el salmo se encamina hacia una meta: la consecución de lo esperado. Me parece una perspectiva adecuada para el comentario.

1. *Nostalgia del pasado* (42,2-6). Éste es el único salmo que comienza con una imagen comparativa: «*Como anhela la cierva los arroyos*» (v. 2a). El verbo hebreo de suyo es más vehemente que el anhelo. Lo encontramos también en Joel: «hasta las bestias del campo *rugen* a ti, / porque están secas las cañadas / y el fuego se ceba en las dehesas de la estepa» (Jl 1,20). Las bestias y la cierva se encuentran en una geografía inhóspita, como es la de Palestina. Es fácil evocar un "wadi" palestinense, cauce de un río sin una gota de agua. Una cierva muerta de sed lanza su balido al viento expresando su necesidad de beber. Aunque desfallezca, no cesará de balar hasta que encuentre agua. El balido es la exteriorización de un anhelo vital. Algo así es lo que vive el orante lejos de Dios: un anhelo tan vehemente de Él que hasta su garganta está reseca; todo su ser languidece lejos de Dios. Pero mientras tenga fuerzas no dejará de gritar su deseo de Dios, que no es un Dios impersonal, sino «mi Dios» (v. 2b), vinculado vitalmente al salmista. Viene a ser Dios como un río de agua mansa que corre cristalina; es el «Dios vivo» (v. 3a), semejante a un manantial de «aguas vivas» (cf. Jr 2,13; ¿subyace una polémica antiidolátrica? Puede ser). El orante podrá beber de esa agua cuando le sea dado «entrar para ver el rostro de Dios», cuando tenga acceso al templo (cf. Sal 11,7; 16,11; 17,15, etc.).

Lejos del santuario la bebida es muy otra: «*Son mis lágrimas mi pan / de día y de noche*» (v. 4a). Esta imagen, que caracteriza el tiempo presente, se fusiona con la anterior: la bebida y la comida. Lejos del santuario, lejos de Dios, el orante no puede participar en el banquete de comunión, signo de la suavidad divina (cf. Sal 34,9); las lágrimas son su comida y su bebida. Algo así sucede en Sal 80,6: «Les das a comer un pan de llanto, / les haces beber lágrimas a mares». Así durante todo el día, sin que el dolor dé tregua, ni siquiera en tiempos que de suyo son de clemencia, como es la mañana. Al dolor de lejanía y de ausencia, se añade otro procedente de fuera: una pregunta que resuena durante todo el día: «*¿Dónde está tu Dios?*» (v. 4). La inoperancia de Dios es un argumento para la negación de Dios. Si Dios no interviene a favor del orante, ¿para qué sirve un Dios escondido? Un nuevo dolor se añade al dolor.

El salmista se remonta al pasado, desde el dolor presente, como sucede en Sal 22,4.10. Es un grato recuerdo, que ahora provoca el desahogo interior: «me desahogo conmigo» [en la traducción, «me

llena de nostalgia»]. Lo normal es que la pena se desahogue ante otro, ante Dios (cf. Sal 62,9; 109,1; 142,3). En este salmo el orante se desahoga consigo mismo, con su profunda intimidad que vive la lejanía de Dios. El contenido de este recuerdo nostálgico, o de este desahogo, viene a continuación: la entrada en la «Tienda admirable» –el templo que todo israelita piadoso visitaba cada año (Ex 23,14-17)– o bien, con mayor prosopopeya o morosidad, la entrada en el recinto y el avance procesional hacia la casa de Dios. En ninguno de los casos difiere el sentido del salmo. De camino hacia el templo, el desterrado recuerda aún a los romeros que avanzan procesionalmente hacia la casa de Dios; aún escucha el júbilo de la acción de gracias entonada con voz potente. Él mismo avanzaba «*entre gritos de acción de gracias / y el júbilo de los grupos de romeros*» (v. 5). El culto era para el hebreo el ideal de su existencia. Lo opuesto es el abismo, donde no se alaba a Yahvé (cf. Is 38,18-19).

Con la garganta pegada al polvo, o doblado el salmista sobre sí mismo, el orante gime inarticuladamente: «*¿Por qué desfallezco ahora / y me siento tan azorado*?» (v, 6a), es la traducción de las imágenes anteriores. Es una «oración para tranquilizar el corazón», como conocemos en la literatura mesopotámica. Ante este interrogante, que tiene sus motivos (la lejanía de Dios, la falta de agua, la comida de lágrimas y la pregunta de los enemigos.), se yergue majestuosa la esperanza. Ésta, unida al recuerdo de la alabanza pasada, no deja de ser una esperanza aún lejana y dolorida; pero es posible que un día el desterrado pueda alabar nuevamente a Dios, que salvará el «rostro» del salmista, es decir, su presencia en este mundo. Existe una relación estrecha entre «ver el rostro de Dios» (v. 3b) y ser rehabilitado el propio «rostro» (v. 6). Aunque la voz del salmista suene en el primer estribillo entre tímida y ahogada por la nostalgia del pasado, la estrofa se abre a una posible esperanza, cuya meta es un Dios personal: «Dios mío», como también era la meta del anhelo con el que comenzaba la estrofa (v. 2b).

2. *El dolor presente* (42,7-12). En el momento presente continúa el desfallecimiento o el abatimiento del orante, porque persiste el recuerdo de «la pequeña Colina» o de la «humilde Colina», que es el monte Sión. El poeta tiene ante sí el soberbio Hermón, a cuyas faldas brota impetuoso el Jordán. Ni por altura ni por vegetación son comparables el Hermón y las fuentes del Jordán con la pequeña y reseca

colina de Sión. Pero Yahvé ha elegido a Sión para morar en ella (cf. Sal 68,17: «¿Por qué miráis celosos, montes escarpados, al monte que Dios escogió por mansión? ¡En él morará Yahvé por siempre!»).

Quien visite Cesarea de Filipo aún puede comprobar con qué fuerza nace el río Jordán. El v. 8a describe la escena, recogiendo incluso la sonoridad de las aguas: «*Un abismo llama a otro abismo / en medio del fragor de tus cascadas*». Más allá de la geografía, la imagen del «abismo» evoca, al menos, el abismo primordial y destructor, las aguas caóticas que amenazan a la creación (cf. Sal 32,6; 69,3.16). El posesivo de cascadas –«tus cascadas»– lleva al poeta a identificar las cascadas con las «olas» y las «crestas» divinas que pasan sobre el orante, que arrollan al orante. Es un verso afín a Jon 2,4: «... todas tus olas y tus crestas pasaban sobre mí», dice Jonás arrojado a lo profundo del mar. Es decir, el salmista anhelaba a Dios como agua benefactora, y se encuentra con Dios como torrente destructor.

En la estrofa primera, dedicada al recuerdo, la noche se une con el día (v. 4). En la estrofa segunda, dedicada al dolor presente, el día aparece en lontananza como tiempo propicio para que Dios envíe su amor fiel, que no puede abandonar en el olvido a quien está unido a Él con vínculos de alianza. La noche, separada del día, será tiempo de espera, un tiempo dedicado al canto, que es oración. Aunque el día y la noche estén separados, Dios y el poeta convergen en el amor fiel (*ḥesed*). La oración dolorosa e ininterrumpida de la noche no oculta a los ojos del orante que el Dios esperado es el «Dios de mi vida», el «Dios que salva mi vida» (Sal 66,9). No puede ser de otro modo, si él es el «Dios vivo» (v. 3). Tal es el vértice de la esperanza.

He dicho que la oración nocturna es dolorosa. Es una oración que surge ante la proximidad y amenaza del abismo, y que va dirigida a la Roca (cf. Sal 18,3); es el mejor destinatario para la oración en estos momentos: «Cuando mi corazón desfallece, / condúceme a la roca inaccesible» (Sal 63,1). He aquí el contenido de la oración: «*¿Por qué me olvidas?*» (v. 10a). Al doble recuerdo del orante (vv. 5 y 6: recuerdo de la Tienda y de la pequeña Colina), Dios responde con un olvido cercano a la muerte: el muerto es el gran olvidado (cf. Sal 6,6; 88,6). Así se percibe a sí mismo el salmista, lejos de la Roca y cercado por las aguas infernales de la muerte. Al olvido divino se suma la opresión de los enemigos, que ya habían aparecido en el v. 4 con su pre-

gunta incrédula. Los acosadores se convierten al fin en asesinos. Su arma homicida no es la espada, sino la palabra nuevamente incrédula: «*¿Dónde está tu Dios?*» (v. 11). Esgrimen esta arma con insistencia, y consiguen que el armazón del orante –los huesos– se quiebre. Todo se derrumba. El sufrimiento interior, figurado en los huesos quebrantados, se traduce externamente en el rostro sombrío o en caminar cabizbajo y entristecido: «*¿Por qué he de andar sombrío / por la opresión del enemigo?*» (v. 10b).

Este ambiente hostil es el reverso del que en otros tiempos vivió el salmista, rodeado de romeros y con gritos de júbilo en los labios de todos (v. 5). La realidad es que Dios está ausente y los enemigos presentes; que Dios no es agua que sacia, sino torrente destructor; la noche es oscura, y las preguntas interiores y exteriores no cesan. Pese a todo, habrá un mañana de amor leal por parte de Dios, que es la Roca. El estribillo, que ahora suena a afirmación y a reproche, da cabida a la esperanza: «*Espero en Dios, aún lo alabaré. / ¡Salvación de mi rostro, Dios mío!*» (v. 12b). Con esta esperanza, por muy mortecina que sea, el salmo se abre a la tercera estrofa, en la que se acrecentará y afianzará la esperanza luminosa.

3. *El futuro luminoso* (43,1-5). El recuerdo del templo, la lejanía del templo y la esperanza de retornar al templo son los tres tiempos de este salmo. Cuando digo templo puedo decir Dios. La elegía de las dos primeras estrofas se convierte ahora en súplica. Que Dios actúe como juez supremo (cf. Sal 7,9; 26,1; 35,24), es lo primero que se le pide. Se añade que haga suya la causa del suplicante, que ha de litigar con quienes son el rostro opuesto a Dios. Éste, llegada la mañana, responderá con su amor (42,9); los enemigos del orante son «gente sin amor» (43,1). Se le pide también que libere al orante de las manos de los traidores y malvados, de los enemigos falsos e inicuos (cf. Sal 5,7; 17,1; 34,14; 36,4; 37,1), causantes del destierro del salmista y agentes de su muerte, al menos civil. Dios ha de ser protector del débil.

No han desaparecido las preguntas, sino que se repiten casi las mismas que escuchábamos en la segunda estrofa (42,10). La única variante es que el «rechazo» reemplaza al olvido: «*¿Por qué me rechazas?*» (43,2). Es un verbo referido frecuentemente a una calamidad pública, sobre todo al destierro (cf. Sal 44,10.24; 60,3,12; 74,1; Lm 2,7; 3,17.31). Las preguntas ahora son formuladas desde la fortaleza que

es Dios, a quien se acoge el salmista: «*Tú eres mi Dios a quien me acojo*» (v. 2). Si sumamos las preguntas que hemos escuchado a lo largo del salmo, obtenemos un total de diez. La religión no es un narcótico que aísle de la realidad al creyente. Quien cree asume los dolores de la existencia, mientras pregunta y confiesa su fe en Dios.

Dos emisarios divinos, dos personificaciones de Dios, acompañarán al poeta desde su tierra de destierro a la montaña recordada con nostalgia (cf. Sal 42,5); son la luz –signo de la benevolencia divina (cf. Sal 42,7; 27,1; Is 8,23,9,3)– y la verdad –es decir, la sentencia favorable (cf. Jr 42,5)–. Ambas llevarán al salmista casi en volandas hasta el monte, y lo introducirán en la Morada. Ya en la Morada, el desterrado de otros tiempos y ahora repatriado se acercará al altar de los sacrificios; es el altar de Dios, fuente de toda alegría o el Dios de mi gozosa alegría. Ante Dios, que por tercera vez es llamado «Dios mío», prorrumpirá en acción de gracias, acompañando su cántico con la cítara. La ausencia se resuelve en presencia.

Por tercera vez retorna el estribillo sálmico, que ahora ya es un grito de triunfo. La espera y la esperanza sostenidas han dado su fruto. Teresa de Jesús comenta así el tiempo de espera: «¡Ay de mí, ay de mí, Señor!, que es muy largo este destierro, y pásase con muchas penalidades del deseo de Dios... ¡Oh Jesús, qué larga es la vida del hombre para el alma que se desea ver en la presencia de Dios...! Espera, espera, que no sabes cuándo verná el día ni la hora. Vela con cuidado, que todo se pasa con brevedad» (*Exclamaciones,* 15; BAC, 477).

* * *

El recuerdo del paraíso perdido, su distancia y lejanía; las contrariedades y las penalidades del presente, con sus dolores y angustias; la esperanza de regresar algún día ante la presencia amada, he ahí las tres etapas del presente salmo, que bien pueden ser las tres etapas de la fe. Ésta se mueve entre la presencia y la ausencia. «El modo de presencia de Dios es su ausencia sentida. La ausencia no consciente, no sentida, es ausencia simple que no duele. La ausencia sentida es un modo de estar presente a la conciencia, causando ansia y dolor» (Alonso-Carniti, 619). Este salmo es muy apropiado para vivir la ausencia sentida de Dios y desear ardientemente su presencia gozosa.

III. Oración

«Oh Rostro admirable, Salvador nuestro, ardientemente deseado por el alma de tus fieles siervos, concédenos que, mientras te buscamos –alimentados con la lluvia visible de las lágrimas–, te preparemos un tabernáculo invisible en nuestro corazón. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 180).

SALMO 44 (43)
ELEGÍA NACIONAL

[1] *Del maestro de coro. De los hijos de Coré. Poema.*

[2] Oh Dios, nuestros oídos lo oyeron,
nos lo contaron nuestros padres,
la obra que hiciste en su tiempo,
antiguamente, [3] con tu propia mano.

Para plantarlos a ellos, desposeíste naciones,
para ensancharlos, maltrataste pueblos;
[4] no conquistaron la tierra con su espada,
ni su brazo les dio la victoria;
fueron tu diestra y tu brazo,
y la luz de tu rostro, pues los amabas.

[5] Tú solo, Rey mío, Dios mío,
decidías* las victorias de Jacob;
[6] por ti hundíamos a nuestros adversarios,
en tu nombre pisábamos a nuestros agresores.

[7] No ponía mi confianza en mi arco,
ni mi espada me hizo vencedor;
[8] tú nos salvabas de nuestros adversarios,
cubrías de vergüenza a nuestros enemigos;
[9] en Dios nos gloriábamos a diario,
celebrando tu nombre sin cesar. *Pausa.*

[10] Y con todo nos rechazas y avergüenzas,
no sales ya con nuestras tropas,
[11] nos haces dar la espalda al adversario,
nuestros enemigos saquean a placer.

[12] Nos entregas como ovejas de matadero,
nos desperdigas en medio de los pueblos;
[13] vendes a tu pueblo sin provecho,
no sacas mucho de su venta.

[14] Nos haces la irrisión de los vecinos,
burla y escarnio de los circundantes;
[15] las naciones nos sacan motes,
los pueblos menean la cabeza.

[16] Tengo siempre delante mi ignominia,
la vergüenza cubre mi semblante,
[17] al oír insultos y blasfemias,
al presenciar odios y venganzas.

[18] Todo esto nos vino sin haberte olvidado,
sin haber traicionado tu alianza.
[19] No se habían retractado nuestros corazones,
ni habían dejado nuestros pasos tu sendero,
[20] pero nos aplastaste en morada de chacales
nos cubriste con la sombra de la muerte.

[21] Si hubiésemos olvidado el nombre de nuestro Dios
o alzado nuestras manos a un dios extranjero,
[22] ¿no se habría dado cuenta Dios,
que conoce los secretos del corazón?
[23] Pero por ti nos matan cada día,
nos tratan como a ovejas de matadero.

[24] ¡Despierta ya! ¿Por qué duermes, Señor?
¡Levántate, no nos rechaces para siempre!
[25] ¿Por qué ocultas tu rostro
y olvidas nuestra miseria y opresión?

[26] Nuestro cuello está hundido en el polvo,
pegado a la tierra nuestro vientre.
[27] ¡Alzate, ven en nuestra ayuda,
rescátanos por tu amor!

V. 5 «Tú... Dios mío, decidías», según versiones; «Oh Dios, decide», hebr. Con distinta separación de las consonantes, también es posible esta traducción: «Tú eres mi rey, mi Dios, / mi soberano, el salvador de Israel», un conjunto de títulos divinos.

I. Visión de conjunto

Este salmo es la primera súplica o lamentación nacional del Salterio. Se compuso, tal vez, con motivo de alguna derrota, sin que sepamos precisar más. Los pareceres van desde los tiempos de David hasta la época de los Macabeos, sin que falten quienes hablan de una composición litúrgica. «Precisar hechos concretos no es el camino justo o, al menos, no es indispensable para entender el salmo. Éste no quiere describir, a modo de una crónica, lo que realmente ha sucedido, sino hacer sentir sus dimensiones religiosas y expresar el sentimiento de soledad y abandono en que el pueblo se siente en tales circunstancias» (González Núñez, 213). El *nosotros* del salmo es la nación; el *yo* no tiene que ser necesariamente un rey o un guía del pueblo; acaso sea el *yo* del poeta. Este salmo es un gran poema, en el que resaltan el contraste de los sentimientos, la variedad de motivos secundarios, el lenguaje audaz y gráfico y el tono adecuado. El poeta abarca todo el arco temporal: pasado, presente y futuro; el pasado contrasta con el presente y es garantía del futuro.

El pasado, transmitido al ritmo de la tradición (v. 2), es un capítulo encabezado por el amor de Dios (v. 4: «pues tú los amabas»). Fue ese amor el que sacó a nuestros padres de Egipto y los trajo a la tierra; el que despojó a los pueblos y los pulverizó, para plantar a su pueblo en la tierra y hacerlo crecer; la fuerza de ese amor, y no el poder de las armas, venció a los enemigos; generación tras generación, ese amor, y su nombre, ha sido alabado en Israel (vv. 3-9). Ahora, en cambio, ¿qué sucede? Dios ha vendido a su pueblo como carne de matadero (v. 12) y así es tratado por los enemigos (v. 23). Dios ya no sale al frente de su pueblo, sino que lo deja a merced del adversario (v. 12). Éste ha hecho estragos en el pueblo de Dios, y nada ha ganado Dios con esta venta (v. 13). ¿Por qué todo esto? No por culpa del pueblo, que se ha mantenido fiel a la alianza (vv. 18.21), más bien porque Dios ha rechazado a su pueblo (v. 10); es decir, ha roto unilateralmente la alianza. El pueblo elegido en otros tiempos ahora es desechado. Es lo que sucede en el presente. ¿Se puede olvidar tan fácilmente una historia de amor? Dios ¿ya no volverá a amar, puesto que ha dejado de salvar? Que Dios ponga fin a este misterio de abandono y de ausencia, de sopor y de distancia; que su amor actúe una vez más y rescate a su pueblo (vv. 24-27).

Es fácil seguir los tres tiempos del arco temporal: El pasado glorioso (vv. 2-9), el presente ignominioso (vv. 10-23) y el futuro esperanzado (vv. 24-27). Los límites de la primera estrofa están definidos por la inclusión que forma el nombre de Dios (vv. 2 y 9). La segunda comienza con una conjunción adversativa: «Y con todo...» («Tú, en cambio,...», v. 10). A partir de esta introducción el poeta da rienda suelta a la descripción de las calamidades y a la confesión de inocencia del pueblo. Los imperativos que leemos a partir del v. 24 nos llevan hacia el futuro. La estructura global del salmo es la siguiente:

El pasado glorioso (vv. 2-9).
El presente ignominioso (vv. 10-23).
El futuro esperanzado (vv. 24-27).

II. Comentario:: «rescátanos por tu amor»

El pueblo, esclavo en Egipto, fue rescatado por Yahvé. Éste tuvo tan sólo una motivación para actuar así: «porque tú los amabas» (v. 4). Pero el pueblo que fue rescatado ha sido ahora vendido, y ¡por nada!, e incluso sin motivo. Si este pueblo humillado y derrotado tiene aún futuro será en virtud del amor de Dios: «rescátanos por tu amor». Es la óptica desde la que comento el presente salmo.

1. *El pasado glorioso* (vv. 2-9). La tradición funciona en la sociedad israelita. Las acciones del pasado, con su correspondiente interpretación teológica, son patrimonio de todo el pueblo. Cuando los hijos pregunten por el significado del rito pascual, los padres han de hablarles del paso de Yahvé por Egipto (cf. Ex 12,26-27). Es «la obra» que Dios realizó en el tiempo remoto de los antepasados. En la ejecución de esa obra intervienen «la mano» (v. 3) y también el brazo divino junto con la mano derecha (v. 4), como sucede en la liberación de la esclavitud de Egipto (cf. Dt 4,34). Es la obra por excelencia, la obra primordial que han de contar los padres a los hijos. Así es como comienza el salmo, aunque con una inversión cronológica: oímos lo que nos contaron (v. 2). El pueblo guarda memoria, generación tras generación, de su patrimonio teológico (cf. Sal 78; 48,24; etc.).

La salida de Egipto tiene una meta: que el pueblo de Dios llegue a la tierra, posesión que Yahvé les da. Se trata de plantar o de trasplantar al pueblo, como se planta o se trasplanta una viña: «Tú le llevas y

le plantas / en el monte de tu herencia, / hasta el lugar que tú has preparado / para tu sede, ¡oh Yahvé!» (Ex 15,17). Antes de plantar hay que despejar el terreno; para que la nueva planta crezca y se ensanche, otros pueblos tienen que ser desposeídos y reducidos a polvo: «*Para plantarlos a ellos, desposeíste a naciones, / para ensancharlos, maltrataste pueblos*» (v. 3). Es lo que hizo Dios, el verdadero protagonista de la historia; no la fiereza de la espada ni el poder del pueblo, sino la diestra divina, el brazo robusto de Dios y, sobre todo, la luz de su rostro, fuente de bendición y de protección (cf. Nm 6,25; Sal 4,7; 31,17); es el rostro destellante que deslumbra al enemigo (cf. Gn 19,11; 2 R 6,18). La gratuidad del don divino es total, como total es la ineficacia de la fuerza humana. La gran razón que explica esta forma divina de obrar es la siguiente: «*pues los amabas*» (v. 4). Un amor que es simpatía, favor, benevolencia o complacencia.

El portavoz de la comunidad (no sabemos si el monarca, o sencillamente el poeta) relaciona la salida de Egipto y el don de la tierra con la intervención del Soberano divino: Él «decidía las victorias de Jacob» (v. 5b). Fue así en los inicios del pueblo, y a lo largo de la historia santa. Nada contaban ni el arco ni la espada; tampoco el número y el poder de los enemigos; era suficiente el nombre de Dios (vv. 6b. 9b) para derrotar a los enemigos. Así es como David hizo frente a Goliat y lo venció (cf. 1 S 17,45). Es justo, por ello, que no sea alabada ni la espada ni la fuerza, sino el nombre de Dios, en quien «nos gloriamos a diario» (v. 9). La confianza en el nombre santo de Dios (v. 7), no en los propios méritos; esperar de él la salvación o la victoria (cf. vv. 4.5.7.8) es la consecuencia lógica. Las acciones que describen la derrota de los enemigos tienen tras de sí el poder del nombre divino. El nombre de Dios da a su pueblo el poder de un búfalo que «cornea» («hundíamos», en la traducción) a los enemigos y pisotea a los agresores (v. 6). El nombre de Dios llena de vergüenza a los enemigos (v. 8). Si Israel se gloriase en el éxito propio dejaría de confiar en Dios. Se gloría en el nombre de Dios.

Así pues, las victorias y los éxitos del pasado son enteramente de Dios, una manifestación de su amor. ¿Sucederá lo mismo con las derrotas y las desgracias?

2. *El presente ignominioso* (vv. 10-23). También las derrotas y las desgracias vienen de Dios; de lo contrario, sería el enemigo el que triunfaría, y podría gloriarse de su triunfo, negando así la soberanía

histórica de Dios. Las acciones verbales de este tiempo de infortunio son realizadas por Dios, Señor de la historia.

La acción radical es el rechazo: «*nos rechazas*» (v. 10a): era su pueblo elegido, y ahora rechazado. Dios ha roto unilateralmente los vínculos de alianza que le unían a su pueblo. Consecuencia de esta acción radical es la vergüenza, traducida en opresión. Quien antes capitaneaba las tropas (cf. Sal 60,12; Ex 7,4) deserta ahora en la batalla. La retirada y la huida, con el saqueo consiguiente (v. 11), son consecuencia de la acción anterior. Dios entrega para la matanza a las ovejas de su rebaño (v. 12); no sólo son objeto de una explotación brutal (cf. Sal 14,4), sino que mueren en la guerra. El pastor abandona a su rebaño y éste es dispersado, aventado entre los pueblos (v. 12b). Dios ha vendido su propio ganado, y lo ha tasado muy por lo bajo (v. 13; cf. Za 11,4-5). Ha convertido a su heredad en objeto de burla y de mofa de los vecinos y circundantes (vv. 14-15). Ante esta descripción tan viva de la actuación de Dios, da la impresión de que alguien ha filmado la desgracia que actualmente está viviendo el pueblo de Dios. Un oscuro velo de «ignominia y de vergüenza» cubre el rostro del espectador –nuevamente el poeta o uno que representa al pueblo–, que ha de ser testigo ocular de los «odios y venganzas» y oyente de los insultos y blasfemias (vv. 16-17). Si Dios no actúa por el bien de su pueblo, ¿a favor de quién actuará?, ¿no será Dios la gran mentira, el gran inexistente? Ésa puede ser la interpretación desde la óptica de los enemigos blasfemos. El poeta se formula otras preguntas: ¿no es todo esto una contradicción a la alianza de amor? ¿Hasta cuándo continuará Dios impasible, desentendiéndose de su pueblo?

Según la teología clásica, sería fácil alejar el castigo; el pueblo no tendría más que confesar la propia culpa. Pero el pueblo (o el poeta) no tiene conciencia de haber cometido ningún pecado. Se parece a Job inocente. El pueblo confiesa, ante todo, que «no ha olvidado a Dios» (v. 18; cf. vv. 21 y 25). La lectura de este verbo evoca toda la tradición de la primera estrofa. El Deuteronomio preceptuaba que, cuando se llegase a la tierra y se disfrutara las riquezas de la misma, el pueblo recordase y no se olvidase (cf. Dt 8,11.14.18.19). El recuerdo adquiere rango de mandamiento principal. Pues bien, Israel no ha olvidado; es Dios quien olvida. Lo afirma más explícitamente el segundo hemistiquio del verso: el pueblo «no ha traicionado tu alianza» (v. 18b). Se entiende que la alianza es bilateral: Dios protegerá a su pueblo, siem-

pre que éste observe las cláusulas de la alianza. Según la confesión del salmo, el pueblo ha sido leal, ha guardado la alianza, pero Dios no ha cumplido con lo pactado. El pueblo tampoco ha caído en el pecado de nostalgia cometido por sus padres en el desierto, al recordar las ollas de Egipto (cf. Ex 16,3), sino que «no se habían retractado nuestros corazones» (v. 19a): el pueblo ha mantenido su corazón adherido a Dios. A lo largo del tiempo, los pasos del pueblo no se han desviado del sendero divino, para irse, por ejemplo, tras los ídolos (cf. Jr 11,10-11). En una palabra, el pueblo ha guardado el mandamiento principal, y por tanto todos los mandamientos. Ha sido fiel a la alianza.

La paga por su fidelidad es ésta: «*pero tú nos aplastaste en morada de chacales / nos cubriste con la sombra de la muerte*» (v. 20). Dios ha triturado los huesos de este pueblo, como sugiere el verbo hebreo (cf. Sal 38,9); posteriormente lo ha escondido el polvo, para que nadie lo encuentre (cf. Jb 16,18). El lugar, antes habitado, se ha convertido en un desierto, donde acampan los chacales. ¿Alude a Jerusalén, reducida a escombros? (cf. Jr 9,10). Es posible que en vez de «chacales» debamos leer el vocablo hebreo terminado en *–n* y no en *–m*: Tanín, el dragón primordial, como Leviatán, por ejemplo. En este caso, la imagen es infernal, como ratificaría el hemistiquio siguiente: «la sombra de muerte». Sea que el país haya quedado asolado, o bien que se hable de la guarida del Dragón, el pueblo recibe la muerte como paga por su fidelidad a la alianza. ¡Un trato injusto!

Es imposible, insiste el poeta, que el pueblo haya olvidado a Dios (con el sentido que he dado a esta expresión) o que haya alzado sus «manos a un Dios extranjero» (v. 21b) –un gesto cultual e idolátrico, signo litúrgico de adoración (cf. Sal 28,2; 77,3; 81,10, etc.)–. Si esto hubiera sucedido, ¿no se habría dado cuenta el Omnisciente? ¿No llega su mirada penetrante hasta los riñones y el corazón, donde se fraguan las decisiones y se acumulan las intenciones? Dios «*conoce los secretos del corazón*» (v. 22b). ¿Es éste el rebaño escogido, el rebaño pastoreado por Dios, ovejas de su dehesa? Es un rebaño inocente y mártir: «*por ti nos matan cada día, / nos tratan como a ovejas de matadero*» (v. 23). Si este pueblo inocente y mártir sufre hasta límites mortales, acaso no se pretenda hablar de los méritos del pueblo, sino una invitación a encontrar un sentido al dolor, como en el caso del Siervo, por ejemplo (cf. Is 53,7). Pero esto no lo dice el texto, sino que desde el dolor máximo se pasa a la súplica apasionada. En esta segunda estrofa el amor de Dios se ha eclipsado.

3. *El futuro esperanzado* (vv. 24-27). Es atrevido el antropomorfismo del Dios dormido. Contradice la actividad desplegada en las dos estrofas anteriores, a la vez que evoca el sueño de Baal (cf. 1 R 18,27). No se le debe relacionar, sin embargo, con los ciclos de la naturaleza, según los cuales el dios de la fecundidad retornaba a la vida con la llegada de la primavera. Si subyace este motivo mítico en el sueño del Dios de Israel, desde luego está desmitificado. Lo que pide y espera el poeta es que Dios intervenga pronto y eficazmente, porque «no duerme ni dormita el guardián de Israel» (Sal 121,4). El poeta insta a Dios a que «se levante» como guerrero y defensor que hace suya la causa de su pueblo. Si ha rechazado a su pueblo (v. 10), si ha roto la alianza de una forma unilateral, habrá sido por un instante; no puede ser un rechazo para siempre (v. 24).

La luz del rostro divino aterrorizó a los enemigos en los orígenes del pueblo, y éste pudo conquistar la tierra (v. 4). En el momento presente sucede lo contrario: Dios ha ocultado su rostro (v. 25a) e Israel se ha quedado sin vida y sin esperanza, lejos de Dios. ¿Ha de ser siempre así? ¿Ha de mantenerse oculto para siempre el rostro de Dios? Al ocultamiento del rostro se une el olvido, formando una gran antítesis con la estrofa primera –estrofa dedicada al recuerdo de la obra que Dios hizo antiguamente (v. 2) y que ha ido transmitiéndose al ritmo de la tradición– y con la protesta de inocencia, en la que por dos veces el pueblo dice que «no ha olvidado» a Dios (vv. 18 y 21). «¿Por qué te olvidas siempre de nosotros y nos tienes abandonados tanto tiempo?», se pregunta el autor de Lamentaciones (5,20).

No fue así en los tiempos antiguos, cuando Yahvé vio «la opresión» con que los egipcios oprimían al pueblo (cf. Ex 3,9; Dt 26,7). ¿Qué tiene ahora Dios ante sus ojos?: «*Nuestro cuello está hundido en el polvo, / pegado a la tierra nuestro vientre*». Dios tiene ante sí a un pueblo vencido y humillado. Su pueblo está postrado a los pies del vencedor, mientras éste pisa el cuello del rey vencido. Es una imagen vigorosa que traduce con crudeza la postración y el abatimiento interior del pueblo suplicante.

«¡Álzate!», insiste el poeta (v. 27); como guerrero y defensor, insisto yo. La ayuda y la salvación tan sólo pueden venir de aquél que anteriormente actuó en contra de su pueblo. No puede haber olvidado su fidelidad amorosa a la alianza. «Es eterno su amor», canta la comunidad creyente (cf. Sal 136; 2 Cro 20,21). Quien vendió a su rebaño (v.

13) puede rescatarlo; quien vio la opresión de su pueblo, redimirlo, como hizo en otro tiempo, cuando era esclavo de los egipcios. En definitiva, el salmista no pide la muerte o el castigo de los enemigos, como en otros salmos (cf. Sal 74 o 79); toda su esperanza se centra en el amor fiel de Dios y en la convicción de que mantiene sus promesas, como en el Sal 105. En la petición postrera del salmo suena la auténtica esperanza de Israel: «*¡Rescátanos por tu amor!*» (v. 27b).

* * *

La Iglesia, y cada uno de sus hijos, camina entre las tribulaciones del mundo y los consuelos de Dios. No es infrecuente, mientras estamos en la tribulación, que no veamos el rostro divino. Incluso puede parecernos que Dios es el último causante de nuestro dolor, como le sucede a Job. No viene mal en esos momentos recordar la historia pasada, tanto personal como colectiva; lo que nos contaron nuestros padres y lo que hemos ido aprendiendo por experiencia propia. ¿No existe vestigio alguno del amor fiel de Dios en esa historia? Los testigos del amor de Dios, los mártires, supieron descubrir la presencia divina incluso en medio de sus tormentos. En todo caso el pasado luminoso puede llenar de luz el presente ignominioso y abrir nuestra postración a un futuro esperanzado. Podemos orar con este salmo, escuchando en el mismo todo el dolor de la Iglesia, todo el dolor de nuestros hermanos, que son tratados como ovejas de matanza. No tengamos miedo a las expresiones atrevidas. Son aceptables por la confianza que el orante tiene en Dios. Existe un Redentor que nos rescatará.

III. Oración

«Levántate, Señor, ven en nuestra ayuda, y destruye el oprobio de nuestros vicios. Tú que venciste ante nuestros padres el poder de los enemigos, arráncanos –con la luz de tu rostro– de nuestros perseguidores. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 186).

SALMO 45 (44)
EPITALAMIO REAL

[1] *Del maestro de coro. Según la melodía: «Lirios...». De los hijos de Coré. Poema. Canto de amor.*

[2] Un bello tema bulle en mi corazón;
voy a recitar mi poema para un rey:
mi lengua es pluma de ágil escriba.

[3] Eres la más hermosa de las personas,
la gracia se derrama por tus labios,
por eso Dios te bendice para siempre.

[4] Ciñe tu espada al costado, valiente,
es tu gloria y tu esplendor; [5] marcha, cabalga,
en pro de la verdad, la piedad y la justicia;
que tu diestra te enseñe a hacer proezas.
[6] Agudas son tus flechas, sometes a los pueblos,
pierden el coraje los enemigos del rey.

[7] Tu trono es eterno, como el de Dios*;
un cetro de equidad es tu cetro real.
[8] Amas la justicia y odias la iniquidad,
por eso Dios, tu Dios, te ha ungido
con óleo de fiesta más que a tus compañeros.

[9] A mirra, áloe y acacia huelen tus vestidos,
desde salones de marfil arpas te recrean.
[10] Entre tus predilectas hay hijas de reyes,
la reina a tu derecha, con oro de Ofir.

[11] Escucha, hija, mira, presta oído,
olvida tu pueblo y la casa paterna,
[12] que prendado está el rey de tu belleza.
Él es tu señor, ¡póstrate ante él!

[13] La ciudad de Tiro llega con presentes,
la gente más rica busca tu favor.

[14] Aparece, espléndida, la princesa,
con ropajes recamados en oro;
[15] vestida de brocados la llevan ante el rey.
La siguen las doncellas, sus amigas,
[16] que avanzan entre risas y alborozo
al entrar en el palacio real.

[17] En lugar de tus padres, tendrás hijos;
príncipes los harás sobre todo el país.

[18] ¡Haré que tu nombre se recuerde por generaciones,
que los pueblos te alaben por los siglos de los siglos!

V. 7 El griego traduce: «Tu trono, oh Dios...», considerando que la palabra *ʼĕlōhîm* es un vocativo que califica al rey. Efectivamente este título protocolario se aplicó al Mesías (Is 9,5), así como a los jueces (Sal 82,6), a Moisés (Ex 4,17; 17,1) y a la casa de David (Za 12,8).

I. Visión de conjunto

El autor nos informa que ha compuesto este poema «para un rey» (v. 2b). El título aclara algo más: es un «canto de amor» (v. 1). El poeta, en efecto, canta la belleza, el valor y las virtudes del monarca. Simultáneamente festeja la hermosura y los atavíos de una princesa, que avanza en majestuoso cortejo hacia el palacio real. En medio del salmo tal vez esté presente la reina madre (v. 10). Al final del salmo aparecen los hijos del rey (v. 17). Si este salmo es un «canto de amor», completamos: es un epitalamio, un canto de amor nupcial. Si los personajes del salmo son concretos, los candidatos son numerosos. Puede acontecer también que el poeta haya creado a sus personajes. En todo caso, el poema es único en el Salterio. Se celebra el amor humano. Dios está presente entre líneas. El escrito bíblico más cercano al Sal 45 es el *Cantar de los Cantares*. No es poco que el amor humano

sea la partitura en la que se anota el amor divino; como no es poco que el rey de Israel o de Judá sea el «lugarteniente» de Dios.

El poeta ha dejado su impronta personal en su composición. Atestigua su inspiración poética (v. 1) y nos ofrece un primer esbozo del rey, a quien dedica su poema (v. 2). Al final del salmo expresa sus augurios al monarca en forma de bendición (v. 17) y firma su obra con un deseo: pretende inmortalizar la persona del rey, que será recordado a lo largo de los siglos (v. 19). En este marco incrusta dos medallones. El primero está dedicado a la figura del rey (vv. 4-10), y el segundo, más movido, a la figura de la princesa (vv. 11-18), en torno a la cual se mueven otros personajes. El aspecto formal de la composición, según Ravasi (pp. 802-803), es el siguiente:

- A) El poeta y la bendición (vv. 2-3).
  - a) Autopresentación del poeta (v. 2).
  - b) Aclamación-bendición (v. 3).
- B) Medallón dedicado al rey (vv. 4-10).
  - a) Con uniforme militar (vv. 4-6).
  - b) Unción-justicia (vv. 7-8).
  - a’) Con traje nupcial (vv. 9-10).
- B’) Medallón dedicado a la princesa (vv. 11-16).
  - a) Desde el palacio paterno (vv. 11-12).
  - b) El coro nupcial (vv. 13-15).
  - a’) Al palacio real (v. 16).
- A’) El poeta y la bendición (vv. 17-18).
  - b’) Aclamación-bendición (v. 17).
  - a’) Autopresentación del poeta con la asamblea (v. 18).

II. COMENTARIO:: «vámonos a ver en tu hermosura»

Bello es el tema que bulle en el interior del poeta (v. 2). Bella es la persona a quien quiere celebrar (v. 3). Bellísima es la princesa de quien se ha prendado el monarca (v. 12). Espléndida aparece ésta con su ropaje principesco (v. 14). Los vestidos de la reina destellan oro valiosísimo: el oro de Ofir (v. 10). Los salones están recubiertos de marfil (v. 9). Los aromas son exóticos (v. 9). La belleza se nos mete por todos los sentidos. Creo que la belleza es una buena categoría para adentrarnos en este salmo.

1. *El poeta y la bendición* (vv. 2-3). La palabra poética, antes de ser escrita o recitada, se agita en el interior del poeta. La inspiración cordial precede a la dicción fluida. El sentimiento es efervescencia. Bien podemos decir que el «tema» poético bulle en la intimidad del poeta. Es un tema atractivo, bueno o bello, fascinante, o una melodía dulce, porque el poeta tiene intención de cantar una belleza en la que participan todos los sentidos. Cuando el tema ha madurado, se convierte en poema, cuyo destino es ser recitado a la persona para quien se ha compuesto. Entre la inspiración y la escritura media la palabra. Ésta surge ya sin trabas, como cuando un escribano se pone a escribir al dictado. Es una palabra que ha estado en ebullición cordial, y ahora, desde la profundidad del corazón, fluye sin tropiezos. Es lo que el poeta nos dice de sí mismo, en cuanto poeta.

El poeta añade un retrato en miniatura del monarca, que ha inspirado su composición, a quien dedica su poema. El rey tiene la belleza propia del soberano. De Saúl, el primer rey de Israel, se dice que «era alto y hermoso. Nadie entre los israelitas le superaba en belleza» (1 S 9,2). Bello es igualmente David, el iniciador de la dinastía, de quien se dice: «Era rubio, de bellos ojos y hermosa presencia» (1 S 16,12). Bello es el rey de nuestro salmo, «el más bello de los humanos» (v. 3). A la belleza física se suma el donaire de la palabra: «*la gracia se derrama por tus labios*» (v. 3b). Es el buen decir y el decir bien, un decir que agrada –como las palabras del sabio (cf. Qo 10,12)– y un decir que hiere al violento y al malvado (cf. Is 11,4); un decir, en fin, que hace dichoso a quien confía en el rey (cf. Sal 84,12). La belleza y la «gracia» son un trasunto de la bendición divina: «En los dones del soberano se hace visible la mano eficaz de Dios que bendice, y *por eso* el rey es bello y justo» (Ravasi, 808). Más aún, porque son consecuencia de la bendición divina, la belleza y la gracia son perpetuas.

2. *Medallón dedicado al rey* (vv. 4-10). Comienza el primer medallón con un imperativo, al que seguirán otros: «*Ciñe tu espada al costado*» (v. 4). El rey celebrado en el poema es un «general en jefe de los ejércitos» –es llamado «valiente»–. Como tal, lleva el distintivo de la nobleza: una espada al costado para ser blandida en el momento del combate. Dios mismo, descrito en otros salmos con atuendo militar, «adiestra las manos para la guerra y sus brazos para tender el arco» (Sal 18,35). La relación entre Dios y el rey es muy estrecha en este verso.

La espada tiene un doble distintivo: «*es tu gala y tu esplendor*» (v. 4b). Ambos sustantivos son prerrogativas divinas (cf. Sal 96,6). Se comprende que el rey sea invencible. Si monta los corceles de la guerra será a causa de «la verdad, la piedad y la justicia» (v. 5); es decir, para salvaguardar las principales exigencias de la alianza. La fidelidad y la justicia, efectivamente, se predican propiamente de Yahvé, «rico en amor fiel y en verdad [fidelidad]» (Ex 34,6). Si relacionamos la piedad o la humildad con la justicia, se entiende que se trata de una justicia mitigada. Tal vez sea mejor interpretarlo como sustantivo independiente: el rey luchará en favor de los oprimidos. Si es un atributo regio y no una función, podemos pensar en el rostro del rey humilde del que habla el texto mesiánico de Za 9,9-10. Continúa el poema ensalzando las acciones regias: la diestra del monarca, mano benefactora, ejecutará grandes acciones (v. 5b), similares a las cosas grandes y terribles realizadas por Yahvé en favor de su pueblo (cf. 2 S 7,23; Dt 10,21). El arco, finalmente, y sus flechas tienen a raya a los enemigos, que son eliminados sin obstáculo alguno. «El cantor contempla aquí al soberano en medio del tumulto de la batalla (Sal 2,9; 21,9s.13). Todos los adversarios perderán el ánimo cuando él haga su aparición» (Kraus, 690).

La bendición eterna (v. 3c) pide que el trono también sea eterno, como si del trono divino se tratara, o mejor, porque precisamente se trata del trono divino: «*Tu trono es eterno, como el de Dios*» (v. 7a). La ideología monárquica indujo a los pueblos orientales a considerar al rey «hijo de dios», descendiente suyo. Israel no tuvo inconveniente en admitir la filiación divina del rey: era hijo a título de adopción. La bendición divina (v. 3), la ostentación de un poder universal (vv. 5-6) y la unción (v. 8) dan al rey una cierta semejanza divina: David y la casa de David serán «como Dios», anuncia el profeta Zacarías (12,8). En textos como éstos escuchamos la profecía de Natán a David (cf. 2 R 7,16).

El rey de Israel ha de encarnar los ideales de la monarquía: «No juzgará por apariencias, ni sentenciará sólo de oídas; juzgará a los pobres con justicia, con rectitud a los desamparados» (Is 11,3). La rectitud del cetro y la justicia amada buscarán, ante todo, la defensa del pobre y del oprimido. Odiar la iniquidad, como opuesto a amar la justicia (v. 8a), tendrá como consecuencia la exclusión de los que pertur-

ban la paz. De este modo el rey de Israel ha de ser justo como justo es Dios. Más aún, el rey tiene la obligación de ser justo: ha sido elegido entre sus compañeros para ser el ungido de Dios. El rey viene a ser el huésped de Dios y el consagrado por Dios. «Yahvé no sólo es el padre de familia que organiza las bodas de su primogénito, sino también el rey supremo que legitima a su vasallo» (Ravasi, 812). En una palabra, sobre el rey se derrama la gracia divina; tal es la razón de su belleza y de su victoria, de su dominio y de su inmortalidad, de su graciosa majestad. El autor de la carta a los Hebreos aplicará estos versos (7-8) a Cristo (cf. Hb 1,8-9), cuyo amor a la justicia se tradujo en un acto irrepetible: en su muerte y glorificación. Es el rey ungido en la mañana de la resurrección (cf. Hch 4,27).

Hasta ahora hemos visto al rey vestido con el uniforme militar y ejerciendo su soberanía. Otros sentidos participan también en la embriaguez de la belleza regia. El rey, como el esposo del Cantar, exhala un perfume que extasía: «*A mirra, áloe y acacia huelen tus vestidos*» (v. 9a). Son efluvios de fiesta y de amor. El rey ha abandonado su uniforme bélico y aparece ahora con traje nupcial. Mientras el olfato se recrea en los olores, la vista se deleita en la belleza de los salones revestidos de marfil, y el oído se embelesa en el tañido del arpa. El joven rey está rodeado de princesas. El puesto de honor, a la derecha del rey, es para la reina, cuyo majestuoso esplendor está resaltado por el famoso oro de Ofir. Tal vez sea la reina madre, a quien corresponde sentarse a la derecha del rey (cf. 1 R 2,19). La princesa-esposa aparece después y es llamada «hija».

Todo está preparado para comenzar la fiesta de bodas. Día de gozo en el corazón (Ct 3,11).

3. *Medallón dedicado a la princesa* (vv. 11-16). De entre todas las princesas sólo una será la esposa. El rey, fascinado por la belleza de una dama, ya ha elegido. ¿Será una esposa digna para el rey de Israel? Una voz anónima –no sabemos si es la reina madre la que habla, el encargado de conducir a la novia desde su casa a la casa del novio, o el poeta– toma la palabra y aconseja a la novia, tal vez una princesa extranjera, del siguiente modo: «*Escucha, hija, mira, presta oído, / olvida tu pueblo y la casa paterna, / que prendado está el rey de tu belleza. / Él es tu señor, ¡póstrate ante él!*» (vv. 11-12).

Si la princesa no es israelita, ha de saber que a Israel se le pide insistentemente que «escuche». Es un verbo en el que insiste la predicación deuteronómica (cf. Dt 6,4-9). Ha de ser escuchado Yahvé, a quien se le presta el vasallaje de la obediencia. Por eso, la princesa ha de escuchar con esmerada atención. Consecuencia de la escucha será el olvido del pueblo y de la casa paterna. Ha de romper los lazos ancestrales que la unen con el pueblo de origen, no sólo porque el matrimonio implica el abandono del padre y de la madre para «ser una sola carne» (Gn 2,24), sino, sobre todo, porque la pertenencia a Israel es *adhesión* inquebrantable a Yahvé, y olvido consiguiente del resto de los dioses. La princesa, en contrapartida, cuenta con un corazón juvenil ardorosamente enamorado de ella. Si la joven novia está dispuesta a todo esto, no tiene más que dar un paso al frente y postrarse ante su «señor» el rey, como expresión de su consentimiento matrimonial.

Magníficos son los dones que trae la nueva consorte: a los procedentes de la opulenta ciudad de Tiro, se unen los de los magnates, «probablemente los paisanos, que desean beneficiarse de la influencia de que goza la consorte del rey» (Alonso-Carniti, 651). La atención del poeta se centra en la belleza de la joven novia: «*Aparece espléndida la princesa, / con ropajes recamados de oro; / vestida de brocados, la llevan ante el rey*» (vv. 14,15a). La joven novia se asemeja a una divinidad. En efecto, viene envuelta en una luz, en un aura similar a la gloria divina. Acentúa su belleza el vestido nupcial, recamado de oro resplandeciente y entretejido con oro y plata. El rey tiene ante sí un cuadro que destella luz divina; ya es toda una reina. No viene ella sola, sino acompañada por un cortejo de amigas. Con tres movimientos el poeta nos conduce desde el exterior al interior del palacio real: «vienen», la «acompañan», y la esposa «entra» en el palacio real. El palacio es la meta de esta procesión, en la que no falta la manifestación de la alegría y del júbilo. Nos quedamos sin saber si las doncellas, compañeras de la reina, son sus damas o entran a formar parte del harén del rey. No importa, la belleza ha cautivado al monarca. En esta boda no se han impuesto razones de estado, sino el amor y la belleza.

4. *El poeta y la bendición* (vv. 17-18). Finaliza el poema hablando nuevamente el poeta, que bendice y exclama. La bendición atañe a la

descendencia: el rey tendrá una numerosa descendencia, que reinará sobre toda la tierra de Palestina (cf. Dt 11,25) o bien sobre toda la tierra (cf. Gn 11,1). Los salmos reales extienden los dominios del rey a todo el orbe, más con intenciones teológicas que políticas. De modo similar, también este salmo se abre a la universalidad.

El poeta finaliza su composición declarando su intencionalidad personal: que el nombre del rey sea recordado para siempre. Está convencido de que la fama del rey perdurará generación tras generación. El poema –«*monumentum aere perennius*»– inmortalizará al monarca a lo largo de los siglos. De este modo el poema está preparado para ser leído en clave mesiánica. La voz de las distintas generaciones, a lo largo de los siglos, se une a la voz del poeta para alabar al rey y señor. Lo único que nos falta es saber los nombres del rey y de la reina. Mejor, así se puede aplicar a cada uno de los reyes de Israel hasta que llegue el Rey definitivo. Más aún, cada pareja humana, vinculada por el amor y fascinada por la belleza, puede ser la pareja inmortalizada en este salmo.

* * *

El poeta ha querido cantar la belleza de una pareja concreta (aunque haya sido creada por él mismo). Es una belleza que se adentra por todos los sentidos: por los ojos que ven la belleza del rey y de la princesa, por los oídos que escuchan los tañidos del arpa, por el olfato que capta los olores más exóticos... El amor descubre bellezas insospechadas. Si la belleza ha de salvar el mundo, «no es una belleza cualquiera, sino la belleza del Espíritu Santo, la belleza de la mujer vestida de sol» (Evdokimov, *La mujer*..., 242). Así, la Iglesia ha aplicado este salmo al Señor, el más bello de los hombres, y a María, la princesa bellísima, o a la Iglesia, la mujer hallada fea, pero embellecida por Dios mismo. La belleza, sea de la índole que sea, es un paisaje que no cansa nunca. Al contrario, incita a ser contemplada más y más. Lo digo con palabras de Juan de la Cruz: «Gocémonos, Amado, / y vámonos a ver en tu hermosura / al monte y al collado, / do mana el agua pura; / entremos más adentro en la espesura» (*Cántico*, 36). Es una de las perspectivas desde la que se puede orar con este salmo, y también contemplar.

III. Oración

«Cristo Señor, Palabra del Padre –por quien fueron y son creadas todas las cosas–, te rogamos que guardes a tu Iglesia, congregada de entre la multitud de las naciones, para que, amándote con corazón puro y con entera confianza, merezcamos, junto con nuestros padres, el reino del siglo futuro. Tú que vives y reinas con el Padre, en la unidad del Espíritu Santo, y eres Dios por los siglos de los siglos» (PL 142,190).

SALMO 46 (45)

DIOS CON NOSOTROS

[1] *Del maestro de coro. De los hijos de Coré. Para oboes. Cántico.*

[2] Dios es nuestro refugio y fortaleza,
socorro en la angustia, siempre a punto.
[3] Por eso no tememos si se altera la tierra,
si los montes vacilan en el fondo del mar,
[4] aunque sus aguas bramen y se agiten,
y su ímpetu sacuda las montañas.
(¡Con nosotros Yahvé Sebaot,
nuestro baluarte el Dios de Jacob*!) *Pausa.*

[5] ¡Un río!
Sus brazos recrean la ciudad de Dios,
santifican* la morada del Altísimo.
[6] Dios está en medio de ella, no vacila,
Dios la socorre al despuntar el alba.
[7] Braman las naciones, tiemblan los reinos,
lanza él su voz, la tierra se deshace.

[8] ¡Con nosotros Yahvé Sebaot,
nuestro baluarte el Dios de Jacob! *Pausa.*

[9] Venid a ver los prodigios de Yahvé,
que llena la tierra de estupor.
[10] Detiene las guerras por todo el orbe;
quiebra el arco, rompe la lanza,
prende fuego a los escudos.

[11] **«Basta ya, sabed que soy Dios,**
excelso sobre los pueblos, sobre la tierra excelso».

[12] **¡Con nosotros Yahvé Sebaot,**
nuestro baluarte el Dios de Jacob! *Pausa.*

V. 4 Restituimos, según los vv. 8 y 12, el estribillo omitido por el hebr.
V. 5 «santifican» griego; «la [más] santa [de las moradas]», hebr.

I. Visión de conjunto

Este salmo «de la fe intrépida», como lo llamaba Osty, es un himno a Sión (el primero de los seis himnos a Sión [cf. Sal 48; 76; 84; 87 y 122]), ciudad de Dios y madre de todos: «metrópoli». Es Sión el lugar de convergencia de todos los pueblos (cf. Is 2,2-5), por un título especial y único: es «la santa morada del Altísimo». Una abundante simbología gira en torno a Sión. Es la ciudad de Dios (v. 5), la santa montaña (v. 2), la santa morada del Altísimo (v. 5), meta de peregrinaciones (v. 9), alegría de toda la tierra (v. 11), centro cósmico contra el que chocan las fuerzas destructoras del caos (vv. 3-4) y se mellan las armas de los ejércitos (vv. 7-10). Así, en Jerusalén es posible soñar con un orden nuevo, en el que se silencien las voces de la guerra y se imparta justicia. Así puede ser, porque «¡con nosotros Yahvé Sebaot, / nuestro baluarte el Dios de Jacob!», tal como se repite en el estribillo (vv. 8.12, y tal vez después del v. 4).

No es necesario pensar en un episodio histórico concreto para explicar la formación de este salmo, ni siquiera en la repentina liberación de la ciudad santa, el año 701 a.C., con motivo del asedio al que la sometió Senaquerib (cf. Is 37,36s) u otra situación semejante (cf. 2 Cro 20,20ss). Es posible que el autor tenga en su mente éstas y otras liberaciones, pero las imágenes son demasiado exuberantes como para dejarse encapsular en un acontecimiento concreto. Más bien la simbología militar es tan genérica y grandiosa que nos induce a dar a este salmo una dimensión metahistórica. Ciertamente, se trata de un himno a Sión, pero el horizonte litúrgico del mismo es cósmico. Tal vez refleje un hecho concreto en el que la vida de Israel estuvo en peligro, pero la esperanza y el peligro tienen ahora dimensiones escatológicas; es decir, en la liberación presente se entrevé la liberación definitiva. Es un cántico a Sión, rebosante de confianza.

La notación *selah* parece que actúa como separadora de estrofas. En este caso, el salmo se compondría de tres estrofas:

A) Dios, refugio y fortaleza en el cataclismo cósmico (vv. 2-4).
B) Dios, refugio en el cataclismo bélico (vv. 5-8).
C) Señorío divino sobre todo: naturaleza e historia (vv. 9-12).

Un vocablo atraviesa las tres estrofas: «la tierra» alterada (v. 3), que se deshace (v. 7) y se llena de estupor (v. 9); Dios actúa en ella deteniendo las guerras (v. 10), porque es excelso sobre toda la tierra (v. 11). Las estrofas primera y segunda comparten cierto vocabulario: a) «Socorrer»: Dios es socorro en la angustia (v. 2) y socorre a la ciudad al despuntar el alba (v. 6); b) «Vacilar-temblar»: vacilan los montes (v. 3) y los reinos (v. 7), pero no la ciudad, porque Dios está en medio de ella (v. 6); c) «Bramar»: las aguas (v. 4) y las naciones (v. 7). Entre las estrofas segunda y tercera también existe alguna repetición terminológica: «las naciones», que braman (v. 7); se eleva el poderío divino (v. 11). El estribillo del salmo, anticipado temáticamente en el v. 2, da unidad a todo el poema.

II. Comentario: «Yahvé Sebaot está con nosotros»

Esta afirmación, parte del estribillo, marca «la nota dominante, con el tema sintetizado en una fórmula de tesis y las emociones todas recogidas en la más estimable de sentir a Dios cerca. En el resto del salmo se confirma esta tesis y se explaya esta emoción» (González Núñez, 222).

1. *Dios, refugio y fortaleza en el cataclismo cósmico* (vv. 2-4). Para comenzar, dos imágenes con connotaciones militares: Dios como «refugio y fortaleza» (cf. Sal 18,2). El poeta se acoge o cobija en el refugio, se parapeta en la fortaleza, contra la que se estrellarán las embestidas del enemigo (acaso el enemigo por excelencia, que es la Muerte). Porque la fortaleza es inaccesible, Dios es también «socorro en la angustia». «Si Yahvé no viniese en mi ayuda, / pronto habitaría en el silencio» (Sal 94,17). Dios siempre está dispuesto a ayudar, a no ser que leamos la extraña frase hebrea con la ayuda del eblaíta, y debamos traducir: «*Dios es nuestro refugio y fortaleza, / nuestra ayuda en la angustia es el Grande*». Obsérvese la inclusión formada por los

nombres divinos. La consecuencia inmediata de esta definición divina es: «*por eso no tememos*» (v. 3a). Es la conducta de la fe frente a la conducta del temor, que en Isaías es elevada a rango político: Ajaz no ha de temer y aliarse con potencias extranjeras (Is 7,4), sino afirmarse en Yahvé para subsistir (7,9b).

La tierra y el mar, lo alto de las montañas y lo profundo del abismo –es decir, horizontalidad y verticalidad–, todo amenaza con venirse abajo. La tierra se altera o tiembla; las columnas de la tierra, que son los montes, vacilan o se convulsionan en las profundidades marinas. La morada del hombre se derrumba, porque las aguas destructoras del abismo braman y se agitan o «sacuden a los montes con su furia» (v. 4). La creación entera está amenazada por el caos primordial, o por un diluvio que viene desde abajo: «reventaron las fuentes del océano» (Gn 7,11). Pese a ello, «no tememos»; existe una nueva arca de salvación para este nuevo Noé: es Dios, refugio, fortaleza y ayuda.

Incorporo el estribillo después del v. 4. Proporciona un conjunto de razones que sostienen la fe. Ante todo, Dios es un «Dios-con-nosotros», como en el libro de Emmanuel (Is 7-12; cf. 7,14; 8,8.10; cf. Am 5,14). En segundo lugar, es un Dios guerrero: «Yahvé Sebaot», al frente de los ejércitos celestes, restablece la justicia (cf. Is 41,26) y defiende a su pueblo (cf. 1 S 3,1). En tercer lugar, es nuestro «baluarte», la ciudadela fortificada y estratégicamente inalcanzable. Es, finalmente, «el Dios de Jacob», que, por estar unido al padre del pueblo, también está vinculado con cada uno de los descendientes del patriarca.

Así pues, en vez del pánico originado por el cataclismo cósmico, que bien puede ser una imagen de algún acontecimiento histórico, ha de afirmarse ahora la fe en el «Dios-con-nosotros».

2. *Dios refugio en el cataclismo bélico* (vv. 5-8). Un cuadro paradisíaco se opone a la anterior escena caótica. Lo primero que aparece es «un río», ajeno a la convulsión cósmica anterior. Puede aludir a la fuente de Siloé, cuyas aguas «fluyen mansamente» y han sido «rehusadas» por el pueblo (Is 8,6-8), o bien al mismo Yahvé, «manantial de aguas vivas» (Jr 2,13). En todo caso, no es un río como el impetuoso Éufrates, cuyas aguas desbordadas llegaron hasta las puertas de Jerusalén con los ejércitos asirios. El río de la ciudad de Dios se reparte en acequias, como las aguas que dan vida al paraíso (Gn 2,10-14), y recrea o alegra la tierra por donde pasa. «Agua apacible y fecundadora, a la que no llega la agitación agresiva del océano; agua una y

plural que alegra y festeja la ciudad. En medio del tumulto caótico, la ciudad celebra fiesta, y funcionarios de los festejos son sus acequias de agua. Además, aunque el asedio se prolongue, no la rendirá la sed» (Alonso-Carniti, 661).

La ciudad, no identificada nominalmente, es «la sacrosanta morada del Altísimo» –si mantenemos una lectura más cercana al texto hebreo–, es decir, Jerusalén; o bien, si las aguas santifican la morada del Altísimo, acaso se deba a que brotan del costado del templo (cf. Ez 47; Jl 3,18). La santidad de la ciudad la convierte en una ciudad aparte, defendida por la presencia de Dios en ella (cf. Sal 125,1): en ella tiene su morada –como la tuvo en otros tiempos en medio del pueblo, peregrino por el desierto–, y él mismo es el Altísimo: nombre del dios cananeo de Salén (cf. Gn 14,18-22) y ahora aplicado a Yahvé Sebaot, el Dios de Israel (cf. Sal 7,8; Is 14,14); es decir, relacionado con la guerra santa. La mejor defensa de la ciudad es Yahvé Altísimo. «Dios está en ella» (v. 6a).

Los montes vacilan (v. 3b) y tiemblan los reinos (v. 7a); la ciudad de Dios no puede vacilar (v. 6). Aunque pase por la noche del cerco, aunque sea reducida a la angostura y viva la angustia del asedio –cuando bramen las naciones (v. 7a)–, «Dios la socorre al despuntar el alba» (v. 6b), que es la hora ideal para recibir el socorro divino (cf. Sal 30,6; 90,14), el momento en el que se percibe que Dios, efectivamente, «está en medio de la ciudad». Basta con que alce su voz (el trueno) para que se deshaga la tierra. El caos cósmico se ha convertido en caos histórico o bélico, pero el resultado es el mismo: Jerusalén es un oasis de paz. Así como Dios nos socorre a nosotros (v. 2b), del mismo modo socorre a su ciudad (v. 6b). Dios es refugio y fortaleza también en medio del cataclismo bélico. El estribillo (v. 8) añade persuasión a la convicción.

3. *Señorío divino sobre todo: naturaleza e historia* (vv. 9-12). La tierra retorna al caos; las armas y las batallas amenazan a la ciudad de Dios y a sus habitantes. Yahvé se reserva toda la actividad. Una voz anónima anima a todos, israelitas o no, a ver «los prodigios de Yahvé» (v. 9a). La fe de Israel no es abstracta; se basa en intervenciones divinas concretas, en los prodigios divinos como los del éxodo (cf. Ex 14,13s.31), por ejemplo, que llenan de estupor la tierra entera. «Con terror aniquilador, Yahvé puede intervenir en todas las partes de la tierra y llenarlas de estupor» (Kraus, 705). El resultado de la intervención pavorosa de Yahvé será brindar a los humanos una metrópoli de paz.

Lo primero que hace Yahvé es vencer la guerra, sin mencionar a agredidos ni a agresores, a ejércitos ni a capitanes, tan sólo las armas. Es lo que proclama Sal 76,4: «Allí quebró las ráfagas del arco, / el escudo, la espada y la guerra». Yahvé destruye las armas, tal como celebra el profeta Isaías (cf. 9,4; 2,1-4). Entre ellas están el arco que es quebrado y la lanza que es rota. También son destrozados los carros de combate o, si se prefiere, los escudos. Toda la monstruosa maquinaria bélica que el hombre se ha inventado e inventa para destruir a su semejante será destruida por la acción divina. No deja de ser un sueño utópico que nos permite, sin embargo, abrigar cierta esperanza cuando proliferan las armas de destrucción masiva.

Al finalizar el salmo, y antes de repetir el estribillo, es Dios mismo quien invita a todos con estas palabras: «*Basta ya, sabed que soy Dios, / excelso sobre los pueblos, sobre la tierra excelso*» (v. 11). ¿Para qué empeñarse en el combate? Ha de cesar, y dejar el puesto al «reconocimiento», extraído del fracaso propio y del señorío universal de Dios, que está por encima de los pueblos y también por encima de toda la tierra. El reconocimiento de Dios como «yo soy Dios» implica otro reconocimiento: «Y vosotros sois mi pueblo». Entre Dios y el pueblo se estrechan vínculos de alianza. Que sea «excelso» lo ha venido repitiendo todo el salmo: es refugio, fortaleza y baluarte; es el Altísimo ante cuya voz la tierra se deshace, domeña la fuerza destructora del caos, silencia las armas, somete a los ejércitos, está encumbrado sobre todos y nada escapa a su poder. La naturaleza y la historia están en sus manos; es el Señor de todo. La trascendencia del Altísimo no es incompatible con la inmanencia de «nuestro Dios». El estribillo acentúa la presencia auxiliadora de Yahvé.

* * *

¿Dónde está esa ciudad de paz que se llama Jerusalén? Todo lo contrario es lo que contemplamos por doquier: guerras, bombardeos, muerte, angustia, estrechez, hambre... ¿Dónde está esa ciudad paradisíaca surcada por canales que vivifican y recrean? Más bien da la impresión de que el caos primordial se impone y amenaza con la destrucción de la vida sobre la tierra. Pese a las evidencias, la profecía soñó con una ciudad pacífica (cf. Is 2,1-4). Pese a todo, también el hombre de hoy, reducido a la angustia, necesita una *certeza* que diga así: «*¡Con nosotros Yahvé Sebaot, / nuestro baluarte el Dios de Jacob!*».

Esta *certeza*, con lenguaje de Lutero, se opone a la *seguridad* de quien dice: «¡El templo de Yahvé! ¡El templo de Yahvé! ¡El templo de Yahvé!» (Jr 7,4). La certeza no reposa en el templo de Dios, sino en el Dios del templo. Para cultivar esta certeza, que no es seguridad, es bueno orar con este salmo.

III. Oración

«Oh Dios misericordioso, refugio siempre a punto en la tribulación inminente, santifica la morada de nuestro corazón con la impetuosidad de tu río eterno, para que, actuando tú en nosotros, detengamos las guerras terrenas. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que contigo vive y reina en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 192).

SALMO 47 (46)

YAHVÉ, REY DE ISRAEL Y DEL MUNDO

[1] *Del maestro de coro. De los hijos de Coré. Salmo.*

[2] ¡Pueblos todos, tocad palmas,
aclamad a Dios con gritos de alegría!
[3] Porque Yahvé, el Altísimo, es terrible,
el Gran Rey de toda la tierra.

[4] Somete pueblos a nuestro yugo,
naciones pone a nuestros pies;
[5] él nos elige nuestra heredad,
orgullo de Jacob, su amado. *Pausa.*

[6] Sube Dios entre aclamaciones,
Yahvé a toque de trompeta:
[7] ¡tocad para nuestro* Dios, tocad,
tocad para nuestro Rey, tocad!

[8] Es rey de toda la tierra:
¡tocad para Dios con destreza!
[9] Reina Dios sobre todas las naciones,
Dios, sentado en su trono sagrado.

[10] Príncipes paganos se reúnen
con el pueblo del Dios de Abrahán.
De Dios son los gobernantes* de la tierra,
de él, inmensamente excelso.

V. 7 «nuestro Dios» griego; «Dios», hebr.
V. 10 «los gobernantes» griego; «escudos», hebr., como emblema de poder.

I. Visión de conjunto

Este salmo de alabanza pertenece a los llamados «himnos a Yahvé Rey» (Sal 93; 96-99). Dios está en medio de la ciudad, leíamos en el salmo anterior (46,6). Ahora Dios es celebrado como rey de Israel y de toda la tierra. Cinco veces leemos el verbo "reinar" o el sustantivo "rey" (vv. 3.7 [dos veces].8.9). El signo de la realeza es el trono sobre el que se sienta Dios rey (v. 7b). La majestad del Altísimo es terrible (v. 3). Los límites del reinado de Yahvé llegan hasta los confines de la tierra (v. 3). Sus súbditos son Israel y todos los pueblos (vv. 2), sin excluir a los paganos (v. 10). A esta presentación del rey y de su reinado se une el ascenso: «Sube Dios entre aclamaciones» (v. 6); él, que es Altísimo (v. 3a), es «inmensamente excelso» (v. 10). Este eje vertical une el cielo con la tierra, el trono celeste con el terrestre. La dimensión vertical se acentúa añadiendo profundidad: las naciones son puestas bajo los pies (v. 4b). El eje vertical se cruza con el horizontal: toda la tierra, todos los pueblos.

Una realidad tan gozosa ha de producir necesariamente el júbilo: las palmas que aplauden, el «hurra» de la victoria y los gritos de alegría abren el salmo (v. 2). Con el «hurra» («aclamar») se cierra la primera estrofa (v. 6). El sonido estruendoso de la trompeta –insustituible al emprender la batalla, necesario en la entronización real, inseparable de la entronización procesional del arca y de la Fiesta de las Tiendas– no puede faltar cuando se proclama: «Dios es rey». El cántico, acompañado con el sonido de flautas, se oye insistentemente en medio del salmo (vv. 7-8 [cinco veces]).

No sabemos si el salmo se compuso con motivo del ascenso de algún monarca al trono. El rey, al fin y al cabo, no era más que un lugarteniente de Yahvé. En este caso, la subida de Dios al toque de trompeta (v. 6) sería desde la fuente de Guihón a Jerusalén. Si se compuso con ocasión de una victoria cualquiera, que siempre será una victoria de Yahvé, se aludiría a la subida de Yahvé a su morada, a las alturas, después de una batalla, cuyo vencedor inmediato es el pueblo de Yahvé. No lo sabemos. Como tampoco sabemos cuál es la clave idónea para leer el salmo: ¿la mitológica o la litúrgica? ¿La escatológica o la histórico-escatológica? Tal vez sea más apropiada esta última: cada acontecimiento histórico en Israel está abierto al futuro.

Es fácil detectar la estructura del salmo. El invitatorio del v. 2 tiene su paralelo correspondiente en un nuevo invitatorio en el v. 7. Una

motivación sigue a ambos invitatorios (vv. 3 y 8). El triunfo sobre los pueblos viene a continuación (vv. 4 y 9). La elección de la heredad, orgullo de Jacob (v. 5), tiene su correspondencia en el primer patriarca: universalismo en torno al pueblo del Dios de Abrahán (v. 10a). Ambas escenas se cierran con el «ascenso» o «la subida» triunfal de Yahvé (vv. 6 y 10b). Desde el punto de vista estilístico, los verbos de la primera parte están en imperfecto; en la segunda, en perfecto. Es decir, el salmo presenta un díptico, cuyas dos tablas confluyen en el ascenso final.

II. Comentario: «el Altísimo asciende»

El eje vertical figura ya al comienzo del salmo: Yahvé es «el Altísimo» (v. 2); se escucha en el medio del mismo: «sube-asciende entre aclamaciones» (v. 6); y aún suena al final: «él es inmensamente excelso» (v. 10). Desde esta expresión podemos comentar todo el salmo.

1. *Primera parte: El Altísimo es el Gran Rey* (vv. 2-6). Nada menos que todos los pueblos, con bastante hipérbole y no poca utopía, son invitados a «tocar palmas», como expresión de una alegría entusiasta (cf. Sal 98,8; 2 R 11,12). El gozo frenético se traduce en «la aclamación» –es el "¡hurra!" del combate y de la victoria a los que antes me refería; equivale al "*victor*" latino–, así como en los gritos de alegría. Esta explosión de voces y de sonidos va dirigida a Dios en general. Cualquier pueblo puede aclamar a Dios. El verso siguiente completa y aclara. No se aclama a un Dios genérico, sino a Yahvé, que es el Altísimo y «Gran Rey» de toda la tierra (v. 3b).

El Dios aclamado es Yahvé, el Dios de Israel, que en la epopeya del éxodo se mostró como el Existente por antonomasia. Se le añade un título: es «el Altísimo», con alusión a su morada celeste o al Dios supremo, aunque sea el título que Israel hereda de la tradición jebusea de Jerusalén (cf. Gn 14,18-22). De este Dios, como del Dios del éxodo (cf. Ex 15,11; Dt 7,21; 10,7), se dice también que es «terrible»: «impresionante o sobrecogedor por su altura, temible o aterrador por su poder, respetable o venerable por su majestad» (Alonso-Carniti, 670), sin que nada de esto excluya su amor hacia el hombre (cf. Sal 65,6; 66,3, etc.). Finalmente es «el Gran Rey de toda la tierra» (v. 3b), el emperador. Como leemos en Dt 10,17: «Yahvé vuestro Dios

es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande, poderoso y temible». El Dios supremo y universal reclama el homenaje de todos los pueblos.

El poeta desciende del plano universal al particular, del universalismo al nacionalismo. Porque Yahvé es rey universal, puede elegir a quien quiera. Por otra parte, el rey de Israel, lugarteniente del soberano universal, tiene también su trono, sus vasallos y su territorio. Para ello, Yahvé ha tenido que expulsar de su tierra a otros pueblos, para dársela a su pueblo. Él mismo se ha instalado en medio del pueblo: el arca *ha subido* en un determinado momento histórico y ha convertido a Sión en el lugar de su presencia. Los verbos están en imperfecto, equivalente a nuestro presente; es decir, Yahvé ha sometido y somete los pueblos: los ha puesto y los pone bajo los pies de su pueblo, como pueblos vencidos (v. 4). Ha elegido y elige a su pueblo como heredad. Israel posee la tierra a título hereditario, recibida de otras manos y sin posibilidad de enajenarla; no es el dueño de la misma, sino su usufructuario. Porque la tierra es signo de la predilección divina y porque atestigua la libertad del pueblo, es «el orgullo de Jacob» (v. 5). El nombre de Jacob es más patriarcal que Israel y más fácilmente asociable al primer patriarca: a Abrahán (v. 10). La última causa que explica este proceder es el amor apasionado e incluso nupcial de Yahvé a su pueblo. La tierra, pues, que nos ha sido dada, es el orgullo del pueblo a quien Yahvé ama. Cuando el pueblo retorne a la tierra, tras el destierro, será la tierra recuperada, el templo reconstruido, la elección reafirmada, el amor renovado. Es el valor que tiene nuestro presente, al traducir el imperfecto hebreo.

El pueblo de Dios no ha subido, ni sube solo a la tierra; está acompañado por Dios, que «sube». ¿Se refiere este verbo al traslado del arca a Jerusalén (cf. 2 S 6)?, ¿a la gloria de Yahvé que retorna al templo después del destierro (cf. Ez 11,23s)?, ¿a alguna celebración litúrgica?... Se nos escapa el hecho concreto al que pudo aludir el poeta. Según el tiempo verbal hebreo, debe tratarse de un hecho puntual, que, relacionado con la expulsión de los cananeos y con el don de la tierra a su pueblo, bien puede ser la «subida» de Egipto a la tierra. Este verbo, junto con el verbo «salir», es clásico referido a la liberación de Egipto. La subida, que pertenece a los orígenes del pueblo, puede asociarse con subidas de otra índole, como las aludidas. El sonido de la trompeta (o del cuerno) litúrgica o bélica y las aclama-

ciones (los «¡hurra!») acompañan la ascensión de Dios. Con las aclamaciones inclusivas se cierra la primera estrofa del díptico. Yahvé ha vencido, sea contra el Faraón o en algún otro acontecimiento histórico puntual, y el pueblo exulta.

2. *Es inmensamente excelso* (vv. 7-10). Una nueva invitación señala el comienzo de la segunda tabla del díptico. Se repite el tema de la primera parte. También se prodiga la sonoridad. Yahvé Dios del verso anterior es «nuestro Dios» y «nuestro Rey» (v. 7). Una doble invitación al cántico flanquea ambas afirmaciones, causando la impresión de que todo es sonido, todo es música en torno a nuestro Dios y Rey: «*¡Tocad para nuestro Dios, tocad, / tocad para nuestro rey, tocad!*» (v. 7). Una alabanza coral y musical envuelve la figura del monarca divino.

Los motivos para una música tan clamorosa son los siguientes: ante todo, nuestro Dios y Rey es «rey de toda la tierra»; no lo es Baal, como leemos en la literatura cananea: «nuestro rey vencedor es Baal, nuestro soberano sin igual». Acaso en polémica anti-idolátrica surge la afirmación «Yahvé es rey de toda la tierra» (es «el Gran Rey» del v. 3). Por esta razón merece la pena cantar a Yahvé «con destreza» o con maestría. El símbolo de la realeza es el trono que, en el caso de Yahvé, es «sagrado», con alusión al templo de Jerusalén y la presencia del arca de Yahvé en el templo. Yahvé, efectivamente, está «entronizado sobre querubines» (Sal 99,1). El trono del templo jerosolimitano remite necesariamente al trono celeste. En Jerusalén se juntan cielo y tierra. Sentado en el trono, la proclamación «Yahvé es rey» admite este significado: «Yahvé se manifiesta rey». Es decir, entiendo la realeza de Yahvé en sentido dinámico. Dejo al margen los orígenes de la imagen y también su interpretación mitológica e incluso ritual.

Ante el Rey supremo, el rey del universo, todos los demás reyes son vasallos o sólo príncipes. De ahí que se reúnan con «el pueblo del Dios de Abrahán» (v. 10a). Abrahán es padre del pueblo escogido, antecesor de muchos pueblos y mediador de bendición para todas las naciones (cf. Gn 17,5s). Si Jacob es la personificación del pueblo «amado» (v. 5b), Abrahán abre el ámbito nacionalista a la universalidad. Cuantos ostentan el poder en la tierra («los escudos», conforme al texto hebreo) son propiedad de Yahvé, el Altísimo, el inmensamente excelso. El Rey Altísimo está sobre todo, es «inmensamente excelso».

* * *

He aquí una página llena de fe, de entusiasmo y de esperanza. La fe afirma que Yahvé es rey del universo. El entusiasmo fluye del hecho de tener tal rey. La esperanza se alimenta, se nutre de la afirmación de que Yahvé ha comenzado a reinar. El reino de Dios está en pleno ejercicio. Aún no ha llegado a la consumación. Cuando llegue «el tiempo» o el «plazo», Jesús dirá: «Se ha cumplido el plazo, el reino de Dios está cerca, convertíos y creed en la Buena Noticia» (Mc. 1,15). Mientras formulemos este deseo cada día –«Venga a nosotros tu reino»–, será el momento para orar con este salmo.

III. Oración

«Oh Dios, rey de los siglos, cuyo reinado abarca a todos los pueblos, te pedimos que pongas a los viciosos bajo nuestros pies; así, mientras cantamos con maestría a nuestro Dios, con tu ayuda venceremos a los perversos. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 194).

SALMO 48 (47)
SIÓN, MONTE DE DIOS

[1] *Cántico. Salmo. De los hijos de Coré.*

[2] ¡Grande es Yahvé y muy digno de alabanza!
En la ciudad de nuestro Dios
está su monte santo,
[3] hermosa colina,
alegría de toda la tierra.
El monte Sión, confín del Norte,
la ciudad del Gran Rey:
[4] Dios, desde sus palacios,
se revela como baluarte.

[5] De pronto los reyes se alían,
irrumpen todos a una;
[6] apenas lo ven, estupefactos,
aterrados, huyen en tropel.
[7] Allí un temblor los invadió,
espasmos como de parturienta,
[8] como el viento del este que destroza
los navíos de Tarsis.

[9] Lo que habíamos oído lo hemos visto
en la ciudad de Yahvé Sebaot,
en la ciudad misma de nuestro Dios,
que Dios afirmó para siempre. *Pausa.*

[10] Tu amor, oh Dios, evocamos
en medio de tu templo;

**[11] como tu fama, oh Dios, tu alabanza
alcanza los confines de la tierra.**

**Tu diestra rebosa justicia,
[12] el monte Sión se regocija,
exultan las ciudades de Judá
a causa de tus juicios.**

**[13] Dad vueltas en torno a Sión,
contad sus torres;
[14] prestad atención a sus murallas,
visitad sus palacios;
para decir a la próxima generación:
[15] Este es Dios,
nuestro Dios por los siglos,
nuestro guía para siempre*.**

V. 15 El hebr. añade «hasta (contra) la muerte», título corrompido del salmo siguiente.

I. Visión de conjunto

Nuevo cántico a Sión, o mejor, a Yahvé que se revela en la ciudad santa. El poeta pudo tener presente el asedio al que fue sometida Jerusalén por las tropas de Senaquerib (701 a.C.) o la coalición de los ejércitos de Siria y de Israel contra el rey de Jerusalén, Ajaz: la llamada guerra siro-efraimita (734). No obstante, el colorido litúrgico del poema, su clima procesional, el gozo que no es sólo por la liberación de la ciudad, sino que se transforma en contemplación, sitúan el salmo por encima de cualquier acontecimiento histórico, y le dan una trascendencia teológica. Sus vinculaciones verbales o temáticas con el final del Sal 47 y, sobre todo, con el Sal 46 son evidentes.

El poeta es un enamorado de Jerusalén, por ser la «ciudad de nuestro Dios». La contempla sosegada y reiteradamente por dentro y por fuera, fascinado por su belleza. Es una belleza luminosa y simultáneamente terrorífica. Se yergue la ciudad en una colina sumamente bella, que es la alegría de toda la tierra. La visión tiene suma importancia. Los reyes que se aliaron contra esta ciudad (el caos bélico) miran y «huyen en tropel» (v. 6); nosotros lo vemos y evocamos «la

justicia» y «los juicios divinos» (vv. 11-12), porque «la verdadera y suma belleza es la justicia; si en todo es justo, en todo es bello», escribe Agustín. Se verán los torreones y también las murallas, y quienes miran formulan un principio y llegan a una conclusión. El principio es: «Dios afirmó [a la ciudad] para siempre» (v. 9d). De Dios, nuestro Dios, dimana toda la belleza y la estabilidad de la ciudad. La conclusión es la siguiente: contar a la generación venidera lo que han visto, y que se sintetiza en estos términos: «Éste es Dios...» (v. 15). Y el pueblo que nacerá se sabrá guiado por «nuestro Dios», habitante de la más bella de las ciudades.

Estructuralmente hablando, el v. 9 une y separa las dos partes del salmo. La última palabra del v. 9 y también del v. 15 (según el griego) es «para siempre». En ambos versos se registra el nombre divino con insistencia: «Yahvé..., nuestro Dios..., Dios». Por esta doble inclusión habría que pensar que los vv. 9-15 forman una estrofa. Pero también el v. 2 presenta a Dios con el nombre de «Yahvé..., nuestro Dios» y, como el v. 9, habla de la «ciudad de nuestro Dios». Al comenzar el salmo (v. 2), en medio (v. 9) y al final del mismo (v. 15) es posible identificar una antífona. Entre los vv. 2 y 9 discurre la primera estrofa (vv. 3-8); entre los vv. 9 y 15, la segunda (vv. 10-14), en las que se canta a Sión victoriosa y a Sión litúrgica. Ambas estrofas desarrollan un movimiento que va desde dentro hacia afuera: el interior de la ciudad (vv. 3-4. 10-12) y las afuera de la ciudad (vv. 5-8. 13-14). Comento las antífonas unidas a las estrofas (2-8 y 9-15).

II. Comentario: «la ciudad de Yahvé Sebaot»

Jerusalén es celebrada como «la ciudad de nuestro Dios» (v. 2) o como la «ciudad de Yahvé Sebaot..., ciudad de nuestro Dios» (v. 9). Es el Dios del que se ha de hablar a la generación siguiente en estos términos: «Éste es Dios, nuestro Dios...» (v. 15). La ciudad y Yahvé son inseparables. El título guerrero «Yahvé Sebaot» no está de más cuando el caos bélico amenaza la seguridad de la ciudad y su belleza. El salmo que comento puede ser explicado desde esa óptica.

1. *Cántico a Sión victoriosa* (vv. 2-9). La alabanza litúrgica no se dirige a la ciudad, sino al que habita en la ciudad: a Yahvé, que es grande. La alabanza se entona en un lugar concreto: la ciudad, que es

la ciudad de nuestro Dios. La grandeza de Yahvé hace que la ciudad sea grandiosa. Esta ciudad es grande porque en ella «está el monte santo» de Yahvé (v. 2). «Desde el principio se impone el tema del poema, la vinculación del Señor con un lugar preciso, real y maravilloso» (Alonso-Carniti, 680).

A continuación una serie de títulos o de piropos caracterizan la ciudad cantada. Esta pequeña y rocosa colina es «bella» o «bellísima»: un adjetivo que ordinariamente se aplica a los humanos, sobre todo a la mujer (cf. Gn 12,11; 1 R 1,3; Pr 11,22; Ct 1,15, etc.). Esta colina es «alegría de toda la tierra». Este segundo piropo no dejaría de ser una exageración, si no fuera porque Yahvé está en esta ciudad luminosa, que irradia alegría en torno a sí, y atrae a todas las naciones hacia sí (cf. Is 2,2-5). La bella colina tiene nombre propio: es «el monte Sión». En la cima de este monte convergen las dos laderas. El poeta polemiza con el monte Safón, morada de Baal y equivalente al Olimpo griego. El verdadero Olimpo es el monte Sión, donde se juntan el cielo y la tierra en la adoración de Yahvé. Es también la capital imperial. Por ser la morada de Yahvé y también del Soberano, el verdadero monte Safón es el monte Sión. Hasta ahora se ha hablado de un lugar, del que sería adecuado decir que es un baluarte. Pero de pronto es Dios quien irrumpe y se hace conocer como alcázar o baluarte. Es algo que ya conocemos por otros pasajes del Salterio (cf. 9,10; 18,3; 46,8.12, etc.). Lo original es que se une lo local con lo personal. Lo que el poeta descubre, o lo que Dios le revela, es que Dios es la propia y última defensa de la ciudad. Dios actúa como muralla: «Yo la rodearé como muralla de fuego», leemos en Za 2,9. Hasta aquí la filmación de una ciudad vista desde dentro.

Del interior de la ciudad pasamos al exterior. La escena adquiere vivacidad de movimiento. Seis verbos en dos versos. La acción es trepidante, en contraste con los sustantivos de los versos anteriores, que invitaban a la contemplación sosegada de la ciudad. El ejército numeroso de reyes aliados avanza con rapidez y rodea la ciudad (v. 5; cf. Sal 2,2-5). Inspeccionan la ciudad santa; inmediatamente son presa del terror y huyen despavoridos. Irrumpieron bien organizados: «todos a una» (v. 5), y huyen «en tropel» (v. 6). Entre la irrupción y la huida media la visión: «Al verlo». Les basta con ver al habitante más importante de la ciudad para dispersarse desordenadamente. El terror divino paraliza y confunde a los enemigos en el salmo anterior (46,7.9). Es lo mismo que ven los ejércitos aliados: ven al Gran rey. Así como

las aguas del caos tiemblan y se estremecen ante Yahvé (cf. Sal 77,17), del mismo modo los reyes: el caos histórico y bélico se estrella contra el «baluarte» (v. 4b), que es Yahvé. El «*llegué, vi, vencí*» de César, en este caso es «*llegué, vi, huí*».

Dos imágenes ilustran la secuencia verbal anterior. El orgullo del ejército forajido es lo opuesto a los dolores de parto de la mujer. Es un símbolo frecuente en contextos bélicos (cf. Jr 4,31; 6,24; 13,21; 22,23; 30,6, etc.). Los mencionados «navíos de Tarsis» –naves fenicias capaces de llegar a la remota Tarsis– son el equivalente a nuestros trasatlánticos. Sin embargo, basta con que sople el viento solano, viento del este, para que las naves queden destrozadas (v. 8). No es un viento cualquiera, sino el mismo viento que sopló sobre el mar del éxodo (cf. Ex 14,21), llamado también «viento de Yahvé» (Ex 15,10) o viento terrible. El poderío de los ejércitos es nulo ante la presencia de Yahvé.

Dentro de la ciudad se respira el sosiego y la belleza extasía. Fuera de la ciudad el estrépito caótico de los ejércitos aliados enmudece ante el baluarte divino. Sión ha alcanzado la victoria, porque Yahvé mora en esta ciudad. Es la ciudad de Yahvé Sebaot.

2. *Cántico a Sión litúrgica* (vv. 9-15). El *nosotros* sálmico ha oído y también ve, como los ejércitos aliados. Existe una diferencia: los verbos «oír» y «ver» son propios de la fe, que se fundamenta en las intervenciones de Yahvé. Lo que este grupo ve es algo que ya pertenece al pasado: los ejércitos que han retrocedido ante la presencia de Yahvé. Tiene algo propio del presente: la ciudad que aparece ante su mirada es la «ciudad de Yahvé Sebaot», el Dios nacional y guerrero. En ella habitan quienes ven y el mismo Yahvé: es «la ciudad misma de nuestro Dios». La visión se asoma también al futuro: la ciudad ha sido fundada y consolidada por Yahvé, tiene la misma solidez y estabilidad propias de Yahvé. Permanecerá para siempre. Jerusalén es «la ciudad eterna». Tras este esbozo de la fe, que es experiencia, el poeta nos lleva al interior del templo.

La belleza y la derrota militar de la estrofa anterior dan paso a la meditación evocadora que descubre nuevas bellezas. Lo primero que descubren quienes meditan es que el amor de Dios es leal: «*Tu amor, oh Dios, evocamos / en medio de tu templo*» (v. 10). Dios es leal a su pueblo y a sus compromisos. Tal es la actitud de Yahvé; la actitud como algo previo a su actuación. Así lo descubre el silencio sosegado y contemplativo. Lo segundo que descubre es que Yahvé es conocido

y reconocido; tiene nombre y renombre; tiene fama. Dios mismo vela por su fama. Ésta se articula en una alabanza cósmica; se canta en el templo y sus ecos llegan hasta los confines de la tierra (v. 11), precisamente porque la ciudad y el templo son el centro que atrae hacia sí a todos los pueblos. Es necesario, por ello, que la alabanza del renombre divino no se quede encerrada en el templo, sino que se extienda por toda la tierra. Lo tercero que descubren quienes meditan es que la justicia de Yahvé es salvadora; es «gracia» que se derrama a manos llenas sobre su pueblo. Es una justicia o gracia que se manifiesta en las múltiples actuaciones salvíficas, en las sucesivas liberaciones del mal. «La justicia» y «los juicios» (vv. 11c-12) forman paralelismo. Quienes meditan en el interior del templo también descubren, en cuarto lugar, que la justicia salvadora y las acciones de justicia llenan de gozo la metrópoli y se expanden por los pueblos y aldeas que la rodean. Ese gozo contrasta con la huida en tropel de los enemigos. Es un retrato de la Jerusalén teológica.

La acción nos lleva fuera del templo, a las afueras de la ciudad. Los dos imperativos primeros del v. 11 («rondad» y «rodead»; en la traducción, «*dad vueltas en torno a Sión*») aparecen juntos en Jos 6,3. Tienen su matiz cultual. Jericó fue tomada después de una serie de procesiones en torno a ella. Sión es conquistada con la mirada cordial. Si damos al segundo verbo la acepción de inspeccionar, no es con intención bélica, sino para contar sus torres. Continúan otros dos imperativos, que acaso también pertenezcan al campo semántico de la vista: «prestar atención» y «examinar» (en la traducción, «visitar»). Así pues, se cuentan las torres, se presta atención a las murallas, se examinan o visitan los palacios, todo ello con la intención de poder «contar-narrar» a la generación siguiente lo que se ha visto. Para poder decir a la generación siguiente quién es Dios, el habitante de la ciudad. No ha de cesar la transmisión de la fe. Nosotros se lo oímos a los antepasados; ahora lo hemos visto (v. 9). Hemos de referírselo a la generación venidera, y también ellos verán. Este final de la escena, rodada en el exterior, contrasta también con el final de la escena de los reyes aliados: éstos ven y huyen despavoridos; quienes han meditado en el interior del templo (v. 10) y han descubierto la belleza de la ciudad teológica han anotado en su corazón lo que han de transmitir.

¿Qué han de transmitir? Lo dice el último verso del salmo: «*Éste es Dios, / nuestro Dios por los siglos, / nuestro guía para siempre*» (v. 15).

Dios, nuestro Dios, y la ciudad están unidos con vínculos indisolubles. No sólo es el Gran Rey, es el pastor que va al frente de su rebaño, lo guía para siempre. «Éste es el Dios eterno que nos guía por los caminos de la historia: el que provoca un naufragio a las puertas de la ciudad, el que coloca en un *montículo* el *vértice del cielo*» (Alonso-Carniti, 684). Si un día el rebaño es dispersado, nuestro Dios no olvidará el oficio de pastor, y se pondrá nuevamente el frente de su rebaño. Es «nuestro guía para siempre».

* * *

Cierto es que no podemos circunscribir a un lugar la presencia de Dios, de nuestro Dios. Es peligroso identificarlo con la ciudad y con el templo; esa identificación puede generar falsas seguridades. Es necesario, sin embargo, descubrir la presencia de Dios que, con su belleza, embellece cuanto toca o el lugar por el que pasa. ¿Cuáles son los lugares de la presencia de Dios? ¿Los suburbios de la ciudad?, ¿los campos de refugiados?, ¿los cuerpos enfermos o mutilados...? Nuestro Dios, esté donde esté, será baluarte y guía. La meditación sosegada de su presencia, la contemplación serena y prolongada de su belleza, nos permitirá decir a la generación siguiente: «Éste es nuestro Dios». ¿Por qué no nos hacemos preguntas de esta índole mientras oramos con este salmo? Así no se romperá la cadena de la transmisión de la fe: «Lo que hemos oído, lo hemos visto, y lo contaremos». Es el compromiso que adquiere el que ora con este salmo.

III. ORACIÓN

«Oh Dios, digno de alabanza y terrible, príncipe ilustre de la Jerusalén celeste, concédenos tal comprensión espiritual, que, acogida tu misericordia en el templo de nuestro corazón, seamos dignos de anunciar tu nombre. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,196).

SALMO 49 (48)

Vanidad de las riquezas

[1] *Del maestro de coro. De los hijos de Coré. Salmo.*

[2] ¡Oíd esto, pueblos todos,
escuchad, habitantes del mundo,
[3] lo mismo plebeyos que notables*,
ricos y pobres a la vez!

[4] Mi boca va a hablar sabiduría,
mi corazón meditará cordura;
[5] prestaré oído al proverbio,
expondré mi enigma con la cítara.

[6] ¿Por qué he de temer los malos tiempos,
cuando me cercan maliciosos los que me hostigan*,
[7] los que ponen su confianza en su fortuna
y se glorían de su enorme riqueza?

[8] No puede un hombre redimirse
ni pagar a Dios por su rescate,
[9] (es muy caro el precio de su vida,
y nunca tendrá suficiente)
[10] para vivir eternamente
sin tener que ver la fosa.

[11] Puede ver, sin duda, morir a los sabios,
lo mismo que perecen necios y estúpidos,
y acabar dejando a otros sus riquezas.

[12] Sus tumbas* son sus casas eternas,
sus moradas de edad en edad,
¡y habían dado su nombre a países!

[13] El hombre opulento no entiende*,
a las bestias mudas se parece.
[14] Así andan ellos, seguros de sí mismos,
y llegan al final, contentos de su suerte*. ***Pausa.***

[15] Como ovejas son llevados al Seol,
los pastorea la Muerte*,
van derechos a la tumba.
Su imagen se desvanece,
el Seol es su mansión*.
[16] Pero Dios rescatará mi vida,
me cobrará de las garras del Seol. ***Pausa.***

[17] No temas si alguien se enriquece,
cuando crece el boato de su casa.
[18] Que, al morir, nada ha de llevarse,
no bajará su boato con él.

[19] Aunque en vida se daba parabienes
(¡te alaban cuando todo te va bien!),
[20] irá a unirse a sus antepasados,
que no volverán a ver la luz.

[21] El hombre opulento no entiende,
a las bestias mudas se parece.

V. 3 Lit. «lo mismo hijos de Adán que hijos de hombre».

V. 6 «me hostigan» conj. según las Hexaplas; «de mis talones» hebr.

V. 12 «tumbas», según versiones; «interior» hebr. (inversión de dos letras).

V. 13 «entiende», según versiones, ver v. 21; «pasa la noche» hebr.

V. 14 Texto difícil. Se proponen otras traducciones. El tema es el de la falsa confianza de los ricos apegados a sus bienes (v. 7).

V. 15 (a) Personificada aquí, ver Jb 18,13; 28,22; Jr 9,20; Os 13,14.
(b) «su mansión», lit. «una mansión para ellos» conj.; «sin mansión para él» hebr.

I. Visión de conjunto

Un maestro de sabiduría tiene una enseñanza universal que quiere transmitir. Él lo llama «proverbio» y «enigma» (v. 5). El proverbio puede ser entendido como comparación. Encontramos la comparación en los vv. 13 y 21: «*a las bestias mudas se parece*». El parecido con las bestias atrae una nueva comparación: los humanos son como un rebaño pastoreado por la Muerte (v. 15). El enigma no es, claro está, que la muerte iguala a todos: plebeyos y notables, ricos y pobres, a quienes va dirigida la enseñanza del maestro (v. 3). El enigma se encuentra en el v. 16: «*Pero Dios rescatará mi vida / me cobrará de las garras del Seol*». Es una convicción personal, fundada en una experiencia profunda. El poeta no sabe cómo escapará de las garras de la muerte, cómo será rescatada su vida, sólo sabe la causa: Dios. «Si durante la existencia terrena el fiel ha sido penetrado por lo eterno y por lo divino, aunque caiga en el polvo de la muerte, no puede ser abandonado del todo al destino de la materia, porque lleva en sí algún germen indestructible de lo eterno» (Ravasi, 890). Para describir el efecto, el poeta recurre a un verbo repetido a lo largo del salmo: «rescatar».

La propuesta del enigma ha sido preparada con antelación, allí donde el poeta habla en primera persona. «¿Por qué he de temer los malos tiempos?», se pregunta (v. 6). En los vv. 8-9 habla un mortal cualquiera: no puede rescatarse a sí mismo (v. 8a), tan sólo Dios puede hacerse cargo del total y pagar el incalculable valor de la vida (v. 8b). La vida es tan valiosa, que, aunque se cuente con toda una fortuna, no se tiene el dinero suficiente para pagar por ella (v. 9). Se prepara de este modo la rotunda afirmación del v. 16: «Pero Dios rescatará mi vida...». Un enigma de tal calado no es para que el maestro se lo guarde para sí; ha de comunicárselo a otros: «No temas, si alguien se enriquece..., su boato no bajará con él» (vv. 17-18). Existe un secreto para no temer ante la amenaza de la muerte: «no confiar» en las riquezas, sino «confiar» sólo en Dios (cf. v. 7).

La estructura del salmo es clara. Tras un solemne preludio (vv. 2-5), el estribillo de los vv. 13 y 21 divide el salmo en dos partes (vv. 6-12 y 14-20). El tema es el mismo en ambas, con correspondencia quiástica: a) La ilusión de las riquezas (vv. 6-9); b) El Seol y su voracidad (vv. 10-12); b') El Seol y su voracidad (vv. 14-20); a') La ilusión de las riquezas (vv. 17-20). El estribillo cierra estrofas. El aspecto del salmo es el siguiente:

- Preludio: la voz del sabio (vv. 2-5).
- Primera parte: ¿en quién confiar? (vv. 6-12).
  a) La ilusión de las riquezas (vv. 6-9).
  b) El Seol y su voracidad (vv. 10-12).
- *Estribillo* (v. 13).
- Segunda parte: «pero Dios recatará mi vida».
  b') El Seol y su voracidad (vv. 14-29).
  a') La ilusión de las riquezas (vv. 17-20).
- *Estribillo* (v. 21).

En el comentario uniré las estrofas a) y b). Haré lo mismo con las estrofas b') y a').

II. Comentario: «El hombre opulento no entiende»

El estribillo suena a proverbio que genera la composición entera o que bien puede ser un resumen de la misma. Lo presento como encabezamiento del comentario.

1. *Preludio: la voz del sabio* (vv. 1-5). La llamada solemne del sabio, con dos verbos que son comunes en los exordios (cf. Dt 32,1; Is 1,2.19), va dirigida a todos los pueblos, a todos los habitantes del mundo (v. 2). El vocablo traducido por "mundo" alude en hebreo a una duración limitada, a una realidad inconsistente y efímera. Así se advierte en el v. 9, donde se emplea la misma raíz verbal, con el significado de «insuficiente» (cf. también Sal 39,5-6: «... mi existencia nada es para ti»). Los discípulos del sabio también son frágiles; son hijos de la tierra y seres mortales. Por polaridad, y en paralelismo con el hemistiquio siguiente, podemos traducir: «lo mismo plebeyos que notables». El sabio se dirige a todos los humanos, sean gente de la plebe o de alto rango, tanto si son ricos como si son pobres. Para todos vale la enseñanza que va a proponer el sabio.

Él mismo confiesa su intención. La palabra que va a pronunciar ha sido largamente meditada o susurrada en el corazón. Éste ha penetrado agudamente la realidad, de modo que puede extraer unas consecuencias prácticas y hablar sabiamente: «*Mi boca va a hablar sabiduría, / mi corazón meditará cordura*» (v. 4). Si es una palabra que oye interiormente, porque se escucha a sí mismo o porque se la oye a un tercero, no lo esclarece el uso verbal del v. 5: «*Prestar oído*...». En otros

lugares «se presta oído» a lo que dice un tercero (cf. Sal 78,1; 88,3; Pr 4,20; 5,1-13), pero en el salmo habla el sabio sólo. Lo que diga, al son de la cítara, será un «aforismo» o una «máxima» y también un «enigma», como he dicho poco antes. El auditorio ya está preparado para escuchar. Y comienza la enseñanza.

2. *Escena primera: ¿en quién confiar?*(vv. 6-13). La ilusión de las riquezas y la voracidad del Seol son los dos temas básicos de esta primera escena. La reflexión se pone en marcha con el miedo que infunden aquellos que maliciosamente hostigan. Son malos tiempos. Pero ¿por qué temer la agresividad del fraude o las asechanzas de la trampa (depende cómo entendamos el texto hebreo, que habla de «talón»), si los hostigadores son simples mortales? Se caracterizan los hostigadores por dos rasgos propios de los ateos o de los idólatras: *confían* en su fortuna, cuando la auténtica actitud religiosa ante la vida consiste en confiar sólo en Dios; su alabanza (su «aleluya») va dirigida a su enorme fortuna (v. 7: «se glorían de su enorme riqueza»), cuando sólo Yahvé es digno de alabanza. Estos hombres han elevado el dinero a rango divino. Nada de esto se dice del maestro que expone su sabiduría, ni de quienes le acompañan.

Llega la hora de la verdad, la hora de la muerte. Acaso a lo largo de la vida el rico ha visto el poder de Don Dinero, según aquello de Pr 13,8: «El rico paga rescate por su vida, / al pobre no le importan las amenazas». La impotencia del rico, sin embargo, es radical. Cuando llegue la hora de pagar por la vida al Señor de la vida y de la muerte, nadie podrá "redimirse" o "liberarse"; su dinero es insuficiente para extender un pagaré al dueño de la vida. Falla el poder financiero del dinero, y valor jurídico tampoco tiene. La vida vale mucho más que el dinero, por grande que sea la fortuna: «*nunca tendrá lo suficiente / para vivir perpetuamente*» (vv. 9b-10a). «¿De qué le sirve a uno ganar todo el mundo si pierde la vida?», pregunta el NT (Mt 16,26 y par.).

No ver la fosa (v. 10b) o la muerte (cf. Sal 16,10), no pasar por ella, es una mera ilusión. A esa visión se opone otra, que es una experiencia diaria. Quien habla pertenece al gremio de los doctos. Pues bien, los sabios mueren. De éstos no se ha dicho que "confíen" en el dinero, ni que alaben a ese ídolo; y, sin embargo, mueren los sabios. La inteligencia no libra a nadie de la muerte, y tampoco la estupidez. La muerte de los maestros, más que sus palabras, se convierte en enseñanza para los ricos: «Los sabios mueren (es decir, los que piensan

acerca de su propio fin y permanecen cerca de Dios, tienen que morir); ¿con cuánta mayor verdad será que los ricos obcecados y necios (cf. el v. 13) han de perecer?» (Kraus, 736). Lo mucho o poco que tengan los sabios y los necios, también la inmensa fortuna de los ricos, pasará a manos extrañas. La muerte es el gran «igualador».

La casa es el lugar donde el humano arraiga. De quien no tiene casa puede decirse: «Pájaro escapado del nido es el vagabundo lejos de su hogar» (Pr 27,8). Las casas de los ricos son lujosos palacios. Esas casas son provisionales. La casa eterna y la morada perpetua es la tumba (cf. Qo 12,5). «Nada espero. El Abismo es mi casa», confiesa Job (17,13). Pueden haber dado nombre a países (recordemos, por ejemplo, Alejandría o Pompeya), pero será un nombre escrito sobre la tierra ("país" es una traducción de *'ădāmâ* [tierra], y el mortal [*'ādām*] procede de la tierra, a la que ha de retornar [cf. Gn 3,19; Sal 83,11; 146,4; Dn 12,2]); el poderoso desaparece de la tierra, para acudir a su morada perpetua que es el sepulcro.

El rico, como el caballo y el mulo (cf. Sal 32,9), tiene un doble parecido con las bestias: «no entiende» –parecido gnoseológico– y «enmudece» (muere) –parecido ontológico–. Acaso no sea necesario corregir el v. 13, igualándolo con el 21, por más que así lo pida su condición de estribillo. La morada del sepulcro puede haber atraído la comparación de «pernoctar»: el rico tan sólo pasa una noche en la casa edificada por las riquezas. La noche transcurre enseguida, y el rico ha de encaminarse a su morada perpetua que es el sepulcro.

La muerte es igualadora. Todos nos dirigimos hacia ella. A lo largo de la vida en esta tierra existe una doble diferencia entre los ricos insensatos e idólatras y los sabios: éstos son conscientes de su destino y no confían en las riquezas; tampoco las alaban; los ricos son inconscientes, como las bestias, a la vez que sitúan a las riquezas en el puesto de Dios. ¿Se comportará Dios del mismo modo con unos y otros?

3. *Escena segunda: «Pero Dios rescatará mi vida» (*vv. 14-21). Retorna esta segunda escena a la misma temática que la anterior, con orden inverso: la voracidad del Seol y la ilusión de las riquezas. Pero existe alguna variante, como veremos.

Quienes confían en sus riquezas (v. 7) están «seguros de sí mismos» (v. 14a) –es decir, son arrogantes– y, a la vez, están «contentos con su suerte» (v. 14b) –es decir, son jactanciosos–. Persisten hasta el final en su arrogancia y jactancia. Tal vez sea posible la traducción siguiente:

«Éste es el destino de los arrogantes, / y el final de los jactanciosos»; pese a la colocación de la *pausa*, este verso se referiría a lo que viene a continuación.

Los ricos ya han sido comparados con las bestias que enmudecen (v. 13). Las bestias forman rebaño, a cuyo frente está puesto un pastor tétrico: la Muerte. Como señora, la Muerte tiene una mansión principesca; se dice con ironía: «El Seol es su mansión» (v. 15e). El término hebreo designa la morada de Dios en el cielo (cf. Is 63,15) o en el templo (cf. 1 R 8,13). ¡El Seol es la morada de Doña Muerte! Hacia esa mansión, que es tumba, se encamina sin tropiezo el rebaño pastoreado por la Muerte. Apriscado el rebaño en la mansión definitiva, los muertos se parecen a imágenes erosionadas por el paso del tiempo y por los agentes atmosféricos; terminan por desvanecerse, como sombras que se agitan.

Llegados aquí, surge un adversario del Seol: «*Pero Dios rescatará mi vida, / me cobrará de las garras del Seol*» (v. 16). Se enfrentan dos poderes: Dios y el Seol. «¿Se le puede quitar la presa a un soldado?; / ¿se le escapa su prisionero al vencedor?», se pregunta el Segundo Isaías (49,24). El pastor David arrancaba la oveja de las fauces del león o del oso (cf. 1 S 17,35). Dios no puede impedir que el sabio muera. Lo que sí puede hacer es rescatar la vida del sabio, incluso de una forma violenta: cobrándola o arrancándola de las garras del Seol. Dios es más fuerte que la Muerte. La «suerte final de los justos debe ser distinta de la de los impíos..., la amistad divina no debe cesar. Esta fe, todavía implícita en una retribución futura, prepara la revelación ulterior de la resurrección de los muertos y de la vida eterna, 2 M 7,9» (BJ, 723). En la inversión de poderes, con la victoria del más fuerte que es Dios, está la interpretación del «enigma» (v. 5b).

El sabio no quiere reservarse para sí mismo su profunda convicción. Es una convicción que le ayudó a ahuyentar el temor en los malos tiempos. Otros pueden aprender de su experiencia: «No temas si alguien se enriquece...» (v. 17). Cuando el rico baje a la fosa, nada de su boato se llevará con él (v. 18). «Nosotros no hemos traído nada al mundo, y nada podemos llevarnos de él», leemos en 1 Tm 6,7.

El v. 19 sintetiza la vida del rico en una visión retrospectiva. Mientras vivía se movía entre la satisfacción vanidosa y la lisonja de los demás. Más aún, si damos al verbo hebreo el alcance religioso que tiene, el rico se «auto-alababa»; la bendición y la alabanza han de ser

elevadas a Dios, dador de todo bien. El rico tiene su propio dios: el Dinero, y él mismo es liturgo de esa divinidad. No deja de ser una liturgia satánica y blasfema, parecida a la de Sal 10,3: «Sí, de su ambición se jacta el malvado, / el codicioso que bendice desprecia a Yahvé». Es lo que pasaba mientras vivía. Pero él, como sus antepasados (v. 20), era mortal. Su destino es el Seol, donde no resplandece la luz divina, ni la vida irisa sus colores. Ha tenido la desgracia de confiar en un dios que no salva; las riquezas le han impedido entender el enigma del maestro, y, definitivamente, se parece a las bestias que enmudecen para siempre.

* * *

Que todos los mortales seremos un día moribundos, y posteriormente seremos computados entre los muertos, es algo que todos sabemos, por más que no queramos decírnoslo. Nuestra vida confina con la muerte, al menos si vemos la realidad hasta donde alcanza el restringido horizonte de nuestra mirada. El poder del dinero, por otra parte, también es conocido por todos, o al menos sospechado. Para afrontar el enigma de la muerte, que a todos nos iguala, será necesario abrir los oídos a la enseñanza del maestro. ¿En quién ponemos nuestra confianza? ¿A qué dios adoramos? El dios Dinero no salva. El Dios Amor sí que es capaz de arrancarnos de las garras de la muerte. El proverbio de la muerte igualatoria cede el paso al enigma de la victoria sobre la muerte. Este salmo es adecuado para orientar nuestra vida: que no sea pastoreada por la Muerte, sino por el buen Pastor.

III. Oración

«Señor, sácianos con tu sabiduría, para que, recordando que te hiciste hombre y que nos redimiste del abismo, merezcamos ser dignificados con la luz de tu rostro, Tú, que vives y reinas con el Padre, en la unidad del Espíritu Santo, y eres Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 200).

SALMO 50 (49)
EL CULTO ESPIRITUAL

[1] *Salmo. De Asaf.*

Habla Yahvé, Dios de los dioses:
convoca a la tierra de oriente a occidente.
[2] Desde Sión, la Hermosa sin par, Dios resplandece;
[3] viene nuestro Dios y no callará.

Lo precede un fuego voraz,
lo rodea violenta tempestad;
[4] convoca desde lo alto a los cielos,
y a la tierra para juzgar a su pueblo.
[5] «Reunid ante mí a mis adeptos,
que sellaron mi alianza con sacrificios».
[6] (Los cielos proclaman su justicia,
pues Dios mismo viene como juez). *Pausa.*

[7] «Escucha, pueblo mío, voy a hablar,
Israel, testifico contra ti,
yo, Dios, tu Dios.
[8] No te acuso por tus sacrificios,
¡están siempre ante mí tus holocaustos!
[9] No tomaré novillos de tu casa,
ni machos cabríos de tus apriscos,
[10] pues son mías las fieras salvajes,
las bestias en los montes a millares;
[11] conozco las aves de los cielos*,
mías son las alimañas del campo.

[12] Si hambre tuviera, no te lo diría,
porque mío es el orbe y cuanto encierra.
[13] ¿Acaso como carne de toros
o bebo sangre de machos cabríos?

[14] Sacrifica a Dios dándole gracias,
cumple todos tus votos al Altísimo:
[15] invócame en el día de la angustia,
te libraré y tú me darás gloria.

[16] Pero al malvado Dios le dice*:
«¿A qué viene recitar mis preceptos
y ponerte a hablar de mi alianza,
[17] tú que detestas la doctrina
y a tus espaldas echas mis palabras?

[18] Si ves a un ladrón vas con él,
compartes tu suerte con adúlteros;
[19] abres tu boca con malicia,
tu lengua trama engaños.

[20] Te sientas a hablar contra tu hermano,
deshonras al hijo de tu madre.
[21] Haces esto, ¿y he de callarme?
¿Piensas que soy como tú?
Yo te acuso y te lo echo en cara.

[22] Entended esto bien los que olvidáis a Dios,
no sea que os destroce y no haya quien os salve.
[23] Me honra quien sacrifica dándome gracias,
al que es recto* le haré ver la salvación de Dios».

V. 11 «cielos», según versiones; «montes» hebr.

V. 16 Este estico ha podido añadirse para descartar a los fieles. Según esto, en lo que sigue, Dios ya no se dirigiría a todo Israel indistintamente.

V. 23 «al que es recto», lit. «perfecto de camino» conj.; «ha puesto el camino», hebr.

I. Visión de conjunto

La temática de este salmo es conocida por otros libros bíblicos, sobre todo proféticos: la condena de cierto culto, de aquel que no implica la existencia del creyente. Es notoria la relación del Sal 50 con Is 1, por ejemplo: lo que Isaías predicaba por las calles, el autor del Sal 50 lo dice en el templo. No sabemos con motivo de qué festividad concreta, pero acaso no es errado pensar en la renovación de la alianza; una fiesta que, nacida en el norte (cf. Jos 24; Dt 27; 31-10-13), llegó a celebrarse alguna vez en Jerusalén en tiempos anteriores al destierro.

El salmo es una requisitoria profética con una estructura judicial. Un profeta que actúa en nombre de Dios convoca al pueblo, que es acusado de formalismo religioso y de no observar las leyes del pacto. Yahvé, en última instancia, es el juez; y el pueblo es el acusado. Yahvé pleitea con su pueblo.

Yahvé es presentado en primer lugar y con énfasis. Aparece con un doble cortejo. Como Señor de la tierra, va precedido de un fuego voraz y rodeado de una tempestad violenta (v. 3b); como juez, tiene un cortejo histórico: la alianza y la justicia (vv. 5-6). El poeta distingue ambos aspectos, como insinúa la repetición del verbo «convocar» (vv. 1 y 4). Dios aparece en actitud de «hablar» (v. 1); en el v. 7 toma la palabra en primera persona: «Escucha, pueblo mío, voy a hablar». A partir de este verso comienza la testificación, que en realidad es una acusación. Tras desechar los sacrificios que no le son gratos (vv. 8-13), el profeta, en nombre de Dios, indica qué sacrificio agrada a Yahvé: «el sacrificio de alabanza» (v. 14); es decir, la celebración de la grandeza divina, que se muestra cuando es invocado «el día de la angustia» (v. 15). Con el verbo "invocar" (el mismo que hemos traducido por "convocar" en los vv. 1 y 4) se cierra la primera escena del salmo. El v. 16, sea redaccional o no, comienza con una frase de transición: «Pero al malvado Dios le dice...» (v. 16a). A continuación se abre una nueva lista, no de animales para el sacrificio, sino de acciones morales (vv. 18-21). Finaliza esta escena con un sacrificio de alabanza (vv. 22-23), como la primera escena. Por consiguiente, el salmo tiene el siguiente aspecto formal:

A) Teofanía de Yahvé juez (vv. 1-6).
B) Primera escena: denuncia de la hipocresía cultual (vv. 7-15).
C) Segunda escena: denuncia de la hipocresía moral (vv. 16-23).

II. COMENTARIO: «escucha, pueblo mío, voy a hablar...»

Dios y el pueblo están unidos en virtud de la alianza. El pueblo no se ha atenido a lo estipulado. Dios actúa como acusador de su pueblo. El salmo establece una relación dialógica: Dios habla y el pueblo ha de escuchar; Dios acusa y el pueblo es el acusado.

1. *Teofanía de Yahvé juez* (vv. 1-6). Una figura inmensa abarca la tierra entera. Es Yahvé, «el Dios de los dioses»: un superlativo, que acaso aluda al entorno divino que rodeaba al dios del panteón cananeo. Si éste es el origen de la expresión, los dioses en el salmo ya han perdido su rango divino y se han convertido en simples ángeles o ministros; en todo caso, la expresión continúa actuando como superlativo. Esta figura divina es gigantesca, decíamos: abarca la tierra entera, de oriente a occidente. La locución divina –de momento anunciada– y la convocatoria del cielo y de la tierra tienen que sonar atronadoras en un contexto silencioso.

La inmensa grandeza de Yahvé y el amplio horizonte cósmico se reducen inesperadamente a un ámbito más restringido. Yahvé viene de Sión, habla desde Sión y convoca desde Sión. Pero Sión tiene un encanto peculiar: es «la Hermosura sin par» (v. 2). El vocablo hebreo que traducimos por "hermosura" sugiere la luz del alba, el brillo del sol que vence la oscuridad nocturna. La «Hermosura sin par» es una hermosura que procede del resplandor divino; llena a Sión de su belleza inconmensurable. Sión es el lugar de la residencia de «Dios que resplandece». La venida de Yahvé, Dios de dioses, es para hablar y no callar. La teofanía con fuego voraz y tempestad violenta evoca la manifestación del Sinaí (cf. Ex 19,16-20). También el resplandor con el que aparece Yahvé evoca la teofanía del éxodo (Ex 24,10). El pueblo, a los pies del Sinaí, pidió que Dios no hablase, pues si habla "moriremos" (Ex 20,19). Yahvé, que viene del nuevo Sinaí (Sión), «no callará».

Los cielos y la tierra son convocados como testigos del pacto. Su presencia es necesaria, porque Yahvé va a «juzgar a su pueblo» (v. 4). Ya presentes los testigos, el profeta, en nombre del demandante, ha de convocar al acusado: los adeptos que sellaron la alianza con sacrificios (v. 5). El acusado es el pueblo de Dios, definido con dos rasgos. Los componentes de este pueblo son llamados «adeptos», es decir, ligados a Yahvé por deber de lealtad. Éstos, como Abrahán (cf. Gn 15,7s), sellaron la alianza con sacrificios; es decir, el pacto es sagrado

(Ex 24,4-5). Así se define al pueblo de Dios como el pueblo de la alianza. El pleito tiende a que este pueblo se convierta a su Dios. Si el salmo se formó en una virtual fiesta de la alianza, su finalidad es que el pueblo responda fiel y existencialmente al espíritu de la alianza.

De momento, uno de los testigos del pacto (los cielos) proclama por adelantado la "justicia" de Yahvé, el otro interlocutor de la alianza. Es decir, los cielos declaran que Yahvé se ha mantenido fiel a lo pactado y que tiene todo el derecho para juzgar a su pueblo. En presencia de los testigos, el juez supremo viene a ejercer como tal. Se abre la sesión y se da la palabra al presidente del tribunal; «juzgará con justicia». «A su fidelidad a la alianza, opondrá el formalismo hipócrita y la impiedad sustancial de su pueblo, su interlocutor en la alianza» (Ravasi, 905).

2. *Primera escena: denuncia de la hipocresía cultual* (vv. 7-15). La palabra que Yahvé quiere dirigir al pueblo debe suscitar en éste una actitud de escucha o de obediencia. Es una palabra que acusa y que echa en cara, una palabra contra el pueblo. Quien la pronuncia se presenta a sí mismo con estas palabras: «Yo, Dios, tu Dios» (v. 7), que son las palabras con las que se abre el decálogo (cf. Ex 20,2; Dt 5,6). Correlativamente, el acusado es el pueblo de Dios: «Escucha, pueblo mío...»; es el interlocutor humano de la alianza, y ahora el acusado.

La acusación se resume sustancialmente en estas palabras: «*No te acuso por tus sacrificios, / ¡están siempre ante mí tus holocaustos!*» (v. 8). El pueblo es irreprochable por lo que al cumplimiento de sus obligaciones cultuales se refiere. Con periodicidad y regularidad, incluso diariamente, ofrece los sacrificios preceptuados (cf. Ex 28-29; Lv 24; Nm 28-29). El holocausto, sacrificio por excelencia, está siempre ante Dios. Pero el culto, o determinado culto, es insuficiente para traducir la dimensión religiosa del pueblo, como veremos.

Dios no tiene necesidad de la ofrenda de animales. Le pertenecen tanto los domésticos, como aquellos otros que no ha podido dominar el hombre: las fieras salvajes, las bestias de los montes, las aves del cielo, las alimañas del campo (vv. 10-11); lo silvestre y lo montaraz, lo celeste y lo campestre, todo le pertenece a Dios. Si su mano llega incluso a lo que está lejos del alcance humano, ¿qué necesidad tiene de los animales domésticos: de los novillos de la casa o de los machos cabríos de los apriscos? (v. 9). Las prácticas meramente cultuales no conducen a Dios, como anuncia y denuncia el profeta Oseas: «Con

ganado menor y mayor irán en busca de Yahvé, mas no lo encontrarán, ¡se ha retirado de ellos!» (Os 5,6). La representación grosera de una divinidad hambrienta y necesitada de alimentos se insinúa también en la Biblia (cf. Gn 8,20-21; Lv 3,11; 21,6.8.17.21), pero no es el caso, cuando el Creador del cielo y de la tierra tiene todo a mano, y no necesita nada (cf. Hch 17,24-25). Dios no necesita los ritos ni los sacrificios para ser aplacado, por ejemplo; tampoco necesita una fe ritualista, que se expresa únicamente a través del rito o del culto.

El que quiera ofrecer un sacrificio grato a Dios tiene a su disposición el siguiente: «*Sacrifica a Dios dándole gracias...*» (v. 14a). El «sacrificio de acción de gracias» puede referirse tanto a la acción de gracias cuanto a la confesión de los pecados. Oseas indicó (cf. 5,6) un camino que no conduce a Yahvé. Al final del libro nos muestra otro cuya meta es Yahvé: «Tomad con vosotros palabras, y volved a Yahvé. Decidle: Quita toda iniquidad, y alcanzaremos ventura y te ofreceremos el sacrificio de nuestros labios» (Os 14,3). Cuando no tenemos nada que ofrecer, se brinda lo único que podemos ofrecer: «Tenemos un corazón quebrantado... recíbelo como si fuera una oblación de holocaustos...» (Dn 3,38-39). Ofrecido este sacrificio, el creyente podrá cumplir sus votos al Altísimo; es decir, lo invocará el día del peligro, y dará gloria a Yahvé por haberlo liberado. «El hombre se eleva a sí en lo que ofrece y da lugar a Dios a socorrer, en lo cual está su gloria» (González Núñez, 241). Ése es el culto grato a Dios.

3. *Segunda escena: denuncia de la hipocresía moral* (vv. 16-23). El pueblo pecador es escrupuloso en lo que al culto se refiere; además se sabe de memoria los mandamientos; la palabra "alianza" no se cae de sus labios. Aparentemente es un pueblo cumplidor. Pero en el fondo del corazón se agazapa el odio: «detesta la doctrina» (v. 17). Los imperativos categóricos no se transforman en disciplina personal, a la que se acomoda la conducta. De este modo, el pueblo de Dios se echa a la espalda la palabra de Dios. El Deuteronomio mandaba que los mandamientos estuvieran siempre presentes: en la memoria y en la boca, en la muñeca y en la frente, incluso en las jambas de las puertas (Dt 6,6-9). Este pueblo pecador hace todo lo contrario: «Lo oye el imbécil y se burla y se la echa a la espalda» (Si 32 [36],18).

El terreno está preparado para que brote toda una lista de culpas, paralela a los animales de la primera escena. El robo, el adulterio y el falso testimonio son los tres mandamientos quebrantados (vv. 18-20).

También Oseas selecciona algunos mandamientos: «Perjurio y mentira, asesinato y robo, adulterio y violencia, sangre y más sangre» (Os 4,2). Insiste el salmista en el poder corrosivo de la palabra (vv. 19-20). El orden social, la propiedad repartida y la estabilidad familiar son los ámbitos en los que delinque este pueblo. ¿Cómo compaginar esta conducta con los preceptos, recitados de memoria? ¿Cómo ocultar semejante oscuridad bajo el velo del culto y de la ortodoxia, si no existe una ortopraxis?

El Dios de Israel, interlocutor de la alianza, es un Dios moral; no puede tolerar ante sí la injusticia. Es uno de los dogmas de la fe bíblica. Dios no es como el hombre, por más que necesitemos representárnoslo de alguna forma. Ninguna otra forma conocemos que no sea la humana. Dios conoce perfectamente las acciones humanas y también las intenciones. Basta su testimonio para que sea fehaciente. El pueblo con el que Yahvé contrajo vínculos de alianza dijo: «Haremos todo lo que manda el Señor» (Ex 19,8; 24,3.7). Ha hecho justamente todo lo contrario. Dios ha callado por un momento. Ahora ha de hablar y echar en cara. De nada sirven los sacrificios sin vida; como tampoco sirven los conocimientos teológicos sin una conducta ajustada a las palabras de la alianza. El pecador ha de enterarse, y poner remedio.

Si no entienden ni ponen remedio, los que olvidan a Dios –que son los mismos que los malvados del v. 16, los que forman «mi pueblo» del v. 7– experimentarán a Dios como a un león que ruge y destroza, según la imagen de Amós (cf. Am 1,2; 3,4.12; cf. también Os 5,14). Será terrible experimentar a Dios como adversario. Al contrario, si entienden y ponen remedio, ofrecerán a Dios el sacrificio que le agrada: el «sacrificio de acción de gracias», del que ya hemos hablado (cf. v. 14). Así dispondrá su camino y conducta de una forma justa o recta (tal vez, enmienda su conducta). A cambio de ello, Dios le promete disfrutar de la salvación divina. Para el que sea fiel, o retorne a la fidelidad, están vigentes las promesas de la alianza.

* * *

Este salmo es profundamente religioso, en el sentido radical de la palabra. El creyente “re-ligado” a Dios, estrechamente unido a él en virtud de la alianza, no puede contentarse con el mero rito, vacío de contenido existencial. El rito y el culto tienen sentido cuando se presenta el cuerpo –la existencia– como hostia agradable a Dios. ¿Cómo

ofrecer ante el altar la propia existencia, si no me acompañan mis hermanos a quienes me doy cada día? «Si alguno dice: 'Amo a Dios', y aborrece a su hermano, es un mentiroso» (1 Jn 4,20); es decir, es un ateo. El amor de alianza que nos vincula con Dios estrecha nuestros lazos con los hermanos. Si vamos al altar con este sacrificio, nuestra ofrenda será grata a Dios. La denuncia está hecha. La reacción del acusado se encontrará en el salmo siguiente (Sal 51). Mientras oramos con este salmo, oigamos la siguiente pregunta: «Haces esto, ¿y he de callarme? ¿Piensas que soy como tú?» (v. 21). Mientras escuchamos esa pregunta, honremos a Dios con un sacrificio de acción de gracias.

III. Oración

«Señor de los dioses, te rogamos que recibas nuestro sacrificio de alabanza, con el que, sin el peso del pecado, anunciamos tu justicia, para que marchemos por el camino que nos conduce a la salvación. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén». (PL 142, 204-205).

SALMO 51 (50)
MISERERE

[1] *Del maestro de coro. Salmo. De David.* [2] *Cuando el profeta Natán lo visitó después de haberse unido aquél a Betsabé.*

[3] Piedad de mí, oh Dios, por tu bondad,
por tu inmensa ternura borra mi delito,
[4] lávame a fondo de mi culpa,
purifícame de mi pecado.

[5] Pues yo reconozco mi delito,
mi pecado está siempre ante mí;
[6] contra ti, contra ti solo pequé,
lo malo a tus ojos cometí.
Por que seas justo cuando hablas
e irreprochable cuando juzgas.
[7] Mira que nací culpable,
pecador me concibió mi madre.
[8] Y tú amas la verdad en lo íntimo del ser*,
en mi interior* me inculcas sabiduría.

[9] Rocíame con hisopo hasta quedar limpio,
lávame hasta blanquear más que la nieve.
[10] Devuélveme el son del gozo y la alegría,
se alegren los huesos que tú machacaste.
[11] Aparta tu vista de mis yerros
y borra todas mis culpas.

[12] Crea en mí, oh Dios, un corazón puro,
renueva en mi interior un espíritu firme;

[13] no me rechaces lejos de tu rostro,
no retires de mí tu santo espíritu.
[14] Devuélveme el gozo de tu salvación,
afiánzame con espíritu generoso;

[15] enseñaré a los rebeldes tus caminos
y los pecadores volverán a ti.
[16] Líbrame de la sangre, oh Dios,
Dios salvador mío,
y aclamará mi lengua tu justicia;
[17] abre, Señor, mis labios,
y publicará mi boca tu alabanza.
[18] Pues no te complaces en sacrificios,
si ofrezco un holocausto, no lo aceptas.
[19] Dios quiere el sacrificio de un espíritu contrito,
un corazón contrito y humillado, oh Dios, no lo desprecias.

[20] ¡Sé benévolo y favorece a Sión,
reconstruye los muros de Jerusalén!
[21] Entonces te agradarán los sacrificios legítimos
–holocausto y oblación entera–,
entonces se ofrecerán novillos en tu altar.

V. 8 «lo íntimo del ser», lit. «lo que está revestido, cubierto» –acaso «los lomos» –; «mi interior», lit. «lo que está tapado, cerrado».

I. Visión de conjunto

El Sal 51 es una plegaria tan judía como cristiana, tan universal como particular, tan común como personal. Este salmo tiene cabida dondequiera que exista la conciencia del pecado y la experiencia del perdón divino. Es el salmo penitencial por excelencia. Sobre él escribía Ch. de Foucauld: «Gracias, Dios mío, por habernos dado esta plegaria divina del *Miserere*; el *Miserere* que es nuestra plegaria diaria… ¡Repitamos frecuentemente este salmo; oremos frecuentemente con él! Es un compendio de toda oración: adoración, amor, ofrenda, agradecimiento, arrepentimiento, petición. Se inicia en la consideración de nosotros mismos y ante la visión de nuestros pecados y se remonta hasta la contemplación de Dios, pasando a través del prójimo y

orando por la conversión de todos los hombres». El Sal 51 ha sido y es la oración de tantos pecadores arrepentidos… ¡Cuántas lágrimas de arrepentimiento y de gratitud corren por los cauces de este salmo…!

Es sugerente la autoría del salmo tal como lo leemos en su título; juega con una doble acepción del verbo hebreo "entrar" (*bô'*): «cuando el profeta Natán lo visitó (*bô'*) después de haberse unido (*bâ'*) aquél [David] a Betsabé». El título se inspira en 2 S 11-12. La entrada normal en el palacio regio se transforma en eufemismo para aludir al adulterio de David con Betsabé. En la entrada del profeta se oculta otra entrada: la de Dios, que desenmascara y denuncia. La denuncia de Natán: «¿Por qué has menospreciado a Yahvé haciendo lo que le parece mal?» (2 S 12,9) evoca el v. 6 del salmo: «lo malo a tus ojos cometí». Las palabras de David: «He pecado contra Yahvé» (2 S 12,13) tienen su eco también en el v. 6 del salmo: «Contra ti, contra ti solo pequé». Pero estas afinidades entre ambos pasajes no son suficientes para decir que David sea el autor del *Miserere*.

La temática, en efecto, es postdavídica. El rechazo de los sacrificios rituales, que no implican el don de la existencia, se remonta a los profetas del s. VIII a. C. (cf. Am 5,21-22; Is 1, sobre todo el v. 18, tan afín al v. 9 del salmo: «Así fueren vuestros pecados como la grana, como la nieve blanquearán…»; Mi 6,8). El autor del poema conoce la predicación del profetismo exílico. En los vv. 12-14 parece que estamos escuchando a Jeremías, cuando habla de un corazón capaz de conocer a Dios o de la nueva alianza (cf. Jr 24,7; 31,33; 32,39). A veces el vocabulario es tan parecido al del profeta de Anatot, que, como afirma Bonnard, el autor del salmo bien pudo ser un discípulo de Jeremías. No es menos estrecha la relación del vocabulario y de la temática sálmica con el profeta Ezequiel: el espíritu nuevo (cf. Ez 36,26s), el corazón puro (Ez 36,16ss), el simbolismo de la sangre y de los huesos (cf. Ez 7,23; 9,9; 37,1-14). El verbo "crear" (v. 9) es propio del destierro: del Segundo Isaías y de la tradición sacerdotal (Gn 1). Si los últimos versos (20-21) pertenecen a la composición original, habrá que pensar que el autor del salmo es uno de los judíos que retornaron del destierro y fueron los pioneros de la reconstrucción. No obstante, lo habitual es considerar que estos versos fueron añadidos cuando se reconstruían las murallas de Jerusalén, en la época de Nehemías. El *Miserere* pudo ser compuesto en el s. VI a.C. y completado después del año 444. El comentarista, autor del título, vio en David al prototipo del pecador arrepentido y perdonado.

Especialmente difícil es descubrir la estructura del salmo. Nos atenemos a la temática y a los motivos formales. Es clara la inclusión entre los vv. 3 y 11: «borra [*meḥēh*] mi delito» (v. 3) // «borra [*meḥēh*] todas mis culpas» (v. 11). A lo largo de estos versos el autor nos sumerge en la región tenebrosa del pecado. Seis veces encontramos la raíz verbal hebrea que significa "pecar" (vv. 4.5.6.7.9.11), y otros seis son sinónimos del pecado (vv. 3.4.5.6.7.11). El pecado se ramifica por doquier, como algo trágico y obsesivo. La suma de los dos séxtuplos dan un total de plenitud de pecado (doce veces, si unimos los sinónimos a "pecar"). Los séxtuplos se convierten en septenarios si adicionamos a los «rebeldes» y a los «pecadores» del v. 15, ya en la segunda parte. El pecado lo llena todo. Una serie de verbos catárticos proyectan luz sobre este fondo tenebroso (cf. vv. 4.9). El centro de la construcción parece ser el v. 6b: el amor fiel de Dios (*ḥesed*), que en el v. 3 está vinculado al amor entrañable (*raḥāmîm*), con su inmensa ternura. El material de esta primera parte admite la siguiente distribución: a) petición para ser purificado (vv. 3-4); b) confesión del pecado (*yāda'*) y perdón (*ḥeded*) [vv. 5-8]; a') petición para ser purificado (vv. 9-11). Las dos peticiones de purificación recurren a las formas verbales volitivas. La confesión se inicia con una preposición causal: «pues yo reconozco…».

El paso a la segunda parte del salmo, el reino de la luz, está preparado por el v. 10, que anticipa el "gozo", la "alegría" y el "júbilo". Es un vocabulario que se repite en los vv. 14 y 16. Se inicia esta segunda parte con un imperativo que da al salmo un giro copernicano: «crea». Nos sitúa el poeta en los inicios genesíacos, cuando Dios creó el cielo y la tierra. En esta segunda parte del salmo, como en Génesis, es necesaria la presencia del espíritu. Cuatro veces escuchamos la palabra "espíritu" en esta segunda parte del salmo (vv. 12.13.14.19). El «espíritu puro» del v. 12 tiene su correlato en el «espíritu contrito» del v. 19, formando una inclusión. También el "corazón" se encuentra al comienzo y al final de la sección: «Crea en mí, oh Dios, un corazón puro» (v. 12) // «un corazón contrito y humillado, oh Dios, no lo desprecias» (v. 19). Es una nueva inclusión. La presencia envolvente e inundante del pecado en la primera parte del salmo tiene su réplica en la presencia creadora y purificadora de Dios: seis veces suena el nombre divino en la segunda parte del salmo (vv. 12.16.17 y 19), y una séptima si no olvidamos el v. 3 de la primera parte. El tifón destructor de

la primera parte cede el paso a la brisa creadora de la segunda, cuyo material admite la siguiente distribución: los vv. 12-14 forman una pequeña unidad en la que domina la acción divina y la presencia del espíritu. En los vv. 16-19 se entrelazan dos movimientos: el simbolismo antropológico (sangre, lengua, labios, boca, espíritu, corazón) y el teológico-cúltico (sacrificio, holocausto). Ambos tienen la misma finalidad: responden a la pregunta sobre el sacrificio grato al Señor. El v. 15 puede ser considerado de transición: por exigencias de la estrofa habría que añadirlo a los vv. 12-14; temáticamente forman unidad, más bien, con los vv. siguientes. Los vv. 20-21 habrían sido añadidos al salmo original, convirtiéndolo en una liturgia nacional. En síntesis, el aspecto formal del salmo es el siguiente:

I. *La oscura región del pecado* (vv. 3-11).
  a) Petición para obtener el perdón (vv. 3-4).
  b) Confesión del pecado y perdón (vv. 5-8).
  a') Petición para obtener el perdón (vv. 9-11).
II. *La luminosa región de la gracia* (vv. 12-19).
  a) El espíritu en el hombre (vv. 12-14).
  b) El sacrificio agradable a Dios (vv. 15/16-19).
III. *Apéndice: liturgia nacional* (vv. 20-21).

La relación temática y de léxico de este salmo con el precedente es tan estrecha que, aunque su procedencia sea distinta, «fueron unidos por su parentesco temático, para el uso combinado en la liturgia» –opina Alonso Schökel (Alonso-Carniti, I, 717)–. Si esto es así, Dios, como soberano y tutor de la alianza, pleitea con su pueblo: le echa en cara sus pecados (Sal 50), y el pueblo, vasallo como es, reacciona pidiendo perdón, confesando su pecado. El perdón divino es la última palabra. Es una hipótesis posible, pero el Sal 51 tiene sentido, aun desvinculado del Sal 50. Corresponde a Dios la realización.

II. Comentario: «Miserere»

Hemos indicado que el centro de la primera parte del salmo es el v. 6b: el amor leal de Dios o su misericordia entrañable. Todo queda dicho en el primer imperativo del salmo: «*Miserere*». Nos movemos en el oscuro dominio del pecado. Su poder es tan opresor que genera una doble petición (vv. 3-4.9-11), explicitada en diversos imperati-

vos. Corresponde a Dios la realización de cuanto se le pide: sólo Él puede hacerlo. Al hombre tan sólo le queda suplicar, exponer su situación y esperar. Adentrémonos en esta página tenebrosa a la vez que esperanzada.

1. *La oscura región del pecado* (vv. 3-11). Encontramos la siguiente confesión en la Regla de la Comunidad de Qumrán: «¡Por desgracia pertenezco a la humanidad impía, a la asamblea de la carne inicua! Mis iniquidades, mis transgresiones, mis pecados con la perversión de mi corazón me unen a la asamblea de los gusanos y de quienes marchan a las tinieblas» (1QS IX, 9-10). Esta descripción tan pesimista evoca lo escrito por Pablo en Rm 3,23: «porque todos pecaron y les falta la gloria de Dios». Escuchemos la súplica del hombre pecador.

1.1. *Petición para obtener el perdón* (vv. 3-4). Lo primero que pide el pecador es que el Dios soberano se incline benignamente hacia el humilde vasallo, que descienda para estar con él, que "condescienda"; así le mostrará piedad o benevolencia. Es la misericordia que el salmista implora. Esta petición, que es concreta, se completa con otras tres. La primera procede del ámbito comercial o jurídico. La cantidad adeudada o el delito cometido eran puestos por escrito para poder pedir cuentas a su debido tiempo. Que Dios borre lo escrito en el documento, de modo que pueda escribirse sobre él nuevamente. Tradujo muy bien la Vetus Latina por «*ob-literare*». Leemos en Is 43,25: «¡Yo, yo mismo borraba tus delitos por mi respeto, / y de tus pecados no me acordaba!». La segunda petición («lava a fondo») nos lleva al mundo de la tintorería, donde la ropa se limpia a fondo. De aquí pasa al ámbito litúrgico (Lv 6,20-21) y también al teológico: «[él] será como fuego de fundidor y lejía de lavandero…» (Ml 3,2s). Lo impuro puede resplandecer tras haber sido «purificado». Es la tercera petición: «purifícame». No es tan sólo una purificación exterior, sino interior y existencial, como insiste la profecía (cf. Jr 13,27; 33,8; Ez 24,13; 36,25.33; 37,23).

¿Quién se atreve a orar así? Uno que yerra, es decir, que corre fuera del camino o por el camino que no conduce a la meta: «La necedad del hombre extravía [*ḥṭ'*] su camino» (Pr 19,3). Es un «pecador» (*ḥaṭṭā'*). La misma imagen espacial está latente en el «delito» (*āwôn*): la inversión de lo bueno, la distorsión de lo recto, la caricatura de lo bello. Es el camino opuesto a Dios. No puede actuar de otro modo el hombre porque está envuelto en la «culpa» (*peša'*). Es el pecado por excelencia,

la rebeldía contra el soberano, es el pecado radical como el de Adán, que pretende ocupar el puesto de Dios (Gn 3,5). Quien es radicalmente pecador, no puede generar más que pecado.

Un hombre de esta índole nada atractivo puede presentar ante Dios para atraer la mirada divina. Pero podrá apelar a los atributos divinos. Son los atributos que Yahvé dice de sí mismo cuando pasa ante Moisés: «Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente (*raḥûm w*^{e}*ḥannûn*), tardo a la cólera y rico en amor (*ḥeded*) y fidelidad» (Ex 34,6). Ya me he referido a la "clemencia": la inclinación benevolente del soberano hacia el vasallo. El amor de Dios no tiene vuelta atrás: es un amor fiel (*ḥsed*), con matices de bondad, de ternura. Es un amor que brota de las entrañas (*raḥāmîm*), y, por ello, se asemeja al amor materno (cf. Is 49,15: «¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, / sin compadecerse [*m*^{e}*raḥēm*] del niño de sus entrañas? / Pues aunque ésas llegasen a olvidar, / yo no te olvido»). El amor de Dios sabe a ternura maternal. Estos tres atributos divinos se convierten en puente de Dios hacia el pecador. «Por ser grande tu misericordia –escribe san Agustín–, son muchas las misericordias; y de tu gran misericordia proceden todas las conmiseraciones tuyas» (*Enarraciones,* II, 249).

1.2. *Confesión del pecado y perdón (vv. 5-8)*. Quien así se dirige a Dios, con esas peticiones y aduciendo los atributos divinos, tiene su propia motivación: está dispuesto a "conocer" y a "reconocer". El verbo en imperfecto durativo equivale a "confesar". El pecador se abre a Dios mediante la confesión (cf. Sal 32,5; 38,19). Entre Dios y el hombre se interpone el pecado radical, velo opaco que oculta el amor divino: «mi pecado está siempre ante mí» (v. 5b). Que sea un pecado radical, lo aclara con insistencia el verso siguiente: «contra ti, contra ti solo pequé» (v. 6a). El vasallo se ha rebelado contra el soberano. La afrenta de David a Urías, por ejemplo, adulterando con Betsabé, es un pecado contra Dios (cf. 2 S 12,9). Es precisa la confesión de David, tras reconocer su doble pecado –asesinato y adulterio–: «He pecado contra Yahvé» (2 S 12,13). El pecador no se ha recatado de cometer la maldad, aun sabiéndose ante la mirada divina: «cometí la maldad ante tus ojos» (v. 6a). Ante la rebelión del vasallo contra el soberano no es inevitable la ejecución del castigo (cf. Dn 9,14-16). Con esta nítida conciencia de pecado, el orante reconoce la inocencia de Dios, y apela a la misericordia divina pidiendo perdón (cf. v. 6b). Como afirma Pablo (Rm 3,3), la infidelidad humana no frustrará la

fidelidad divina, y a continuación cita el v. 6 del salmo. No habla san Pablo de la legitimidad de una sentencia condenatoria, sino de la actuación de la justicia salvífica de Dios. Es la dinámica que intuyen Jerónimo y Agustín al explicar este salmo. «Si tú lo pones [el pecado] ante Dios, Dios no lo pone ante ti» (Jerónimo, PL 26,972). La frase de Agustín es lapidaria: «*Tu agnoscis et ille ignoscit*» («Tú lo reconoces y el él lo desconoce»).

El salmista sabe que su pecado es radical en una segunda acepción: le afecta desde los comienzos de su existencia, desde el momento de su concepción y nacimiento (v. 7). No se refiere el poeta al llamado “pecado original”, sino que, recurriendo a la imagen espacial, alude a su condición natural. Esta segunda confesión no es un atenuante del pecado confesado, sino una declaración de su impotencia absoluta, como constata Jeremías: «El corazón es lo más retorcido; / no tiene arreglo: ¿quién lo conoce?» (Jr 17,9). Únicamente Dios es capaz de trasformar la condición natural del hombre pecador. El salmista ha puesto ante Dios –ha confesado [*yāda‘*]– con verdad total, con sinceridad, cuanto sabe de sí mismo: es profundamente pecador desde siempre. Dios responde con la complacencia y con el don de la sabiduría. A Dios no le agradan los sacrificios, se dirá algo más adelante (v. 18); lo que le agrada es la sinceridad interior, que es un fruto de la sabiduría inculcada [*yāda‘*]: «La visión de las profundidades recónditas de la caída del hombre en la culpa no es el resultado de una contemplación humana, sino don de una comunicación y revelación divina» (Kraus, 768). Comenzaba la estrofa con un conocimiento, confesión humana («pues yo reconozco [*yāda‘*] mi culpa», v. 5) y finaliza con un conocimiento, inculcación divina («en mi interior me inculcas [*yāda‘*] sabiduría», v. 8b).

1.3. *Petición para obtener el perdón* (vv. 9-11). En correspondencia con la primera estrofa (vv. 3-4), la tercera repite algunas acciones ya conocidas (“quedar limpio”, “lavar”, “borrar”). Se añaden otras nuevas. La primera es «rociar con el hisopo». En realidad, ignoramos de qué planta se trata en concreto, pero sabemos que el hisopo –una planta aromática– era utilizado en el rito de purificación de la lepra (cf. Lv 14,4. 6), así como en las prescripciones sobre la pascua (Ex 12,22); es, por tanto, un símbolo catártico, cuya relación con la alianza sinaítica (Ex 24,8) es aprovechada por el autor de la carta a los Hebreos en su homilía sobre la nueva alianza: «… casi todo ha de ser

purificado con sangre, y sin derramamiento de sangre no hay remisión» (Hb 9,22). El que es purificado de este modo aparece en toda su belleza y esplendor, semejante al de la nieve (cf. Is 1,18: «Así fueren vuestros pecados como la grana, / como nieve blanquearán»).

La segunda acción, también nueva, recurre a un antropomorfismo: la mirada de Dios: «aparta de tu vista mis yerros» (v. 11a). El rostro divino es bifronte. Su mirada puede ser aterradora, por ser punitiva (cf. Sal 38,2; 90,8), y también acogedora y fascinante, como lo es la mirada amiga. Que Dios retire la mirada del pecado, pero que no la aparte del pecador, sino que le admita en su presencia (v. 13).

Entre las dos acciones anteriores, y como anticipo de la segunda sección del salmo, el salmista pide algo que ya ha experimentado anteriormente: el gozo y la alegría, que llega hasta lo más profundo del ser humano: hasta los huesos (v. 10). Así sucederá, cuando Dios pronuncie su sentencia de gracia. «Al verlo, se alegrará vuestro corazón y vuestros huesos florecerán como un prado» (Is 66,14). Se insinúa la aparición de una nueva creación. Resucitarán el cuerpo y el espíritu triturados, como expone la segunda sección del salmo.

2. *La luminosa región de la gracia* (vv. 12-19). Formalmente continúan los imperativos; pero es tan novedoso lo que se pide ahora –nada menos que “crear”–, que se inicia esta sección con un corte radical. Nadie puede sacar pureza de lo impuro (Jb 14,4). Crear algo nuevo es competencia únicamente de Dios. Es necesario que la gracia divina no sólo sea “imputada”, sino “implantada” en el ser.

2.1. *El espíritu en el hombre* (vv. 12-14). Como en la primera creación (Gn 1), también en la nueva creación es necesaria la presencia y actuación del espíritu. «Es necesaria una verdadera creación, de la que salga una nueva criatura con espíritu recto, con aliento divino, diverso del de la primera criatura» (A. González Núñez, 248). Se caracteriza la nueva creación por la triple petición del espíritu.

En paralelismo con el «corazón puro», que ha de ser creado, el orante pide ser renovado en lo más íntimo de sí mismo con un «espíritu firme» (v. 12). El adjetivo se aplica en otros lugares al corazón (cf. Sal 78,37; 112,7). Parece algo paradójico pedir firmeza a lo que de suyo es movilidad como el viento (el espíritu). El poeta pide un ánimo pronto y dispuesto para adherirse firmemente a la Torá (cf. Sal 108, 2; 119,5.12). Así dejará de frecuentar caminos extraviados.

Es un espíritu que procede de Dios; por ello es “santo”, como Dios es santo. Es un aliento divino que da vida al ser creado (Gn 2,7; 7,22), pero pertenece a Dios. La donación de este espíritu constituye al pueblo de Dios en pertenencia divina, a la vez que le separa del resto de las naciones. Es un «pueblo santo» (cf. Ex 19,6; Is 62,12; 63,18, etc.). El pueblo rescatado de Egipto se rebeló y contristó «a su espíritu santo, y él [Dios] se convirtió en su enemigo» (Is 63,10). El pecador arrepentido del *Miserere* pide lo contrario: que sea contado entre los hijos del pueblo o que no sea arrojado lejos del rostro divino: «no me rechaces lejos de tu rostro» (v. 12b).

El tercer espíritu se caracteriza por la generosidad: «afiánzame con espíritu generoso» (v. 13b). El salmista «desea recibir un dinamismo nuevo que impulse sus acciones desde dentro, sin necesidad o no en virtud de imposiciones externas, y con generosidad, no para cumplir lo mínimo» (Alonso, *Treinta salmos*, 218). Este espíritu se convierte en el fundamento moral («afiánzame») de la nueva criatura. Con el don de este espíritu –firme, santo y generoso– el pecador perdonado y recreado experimentará la plenitud de la alegría, ya anticipada en el v. 10.

2.2. *El sacrificio agradable a Dios* (vv. 15/16-19). El pecador se convierte en predicador. Ha sido instruido interiormente (v. 8b); ahora comunica a sus hermanos pecadores cuanto ha aprendido. Se ha convertido y ha sido perdonado; está capacitado para anunciar la conversión a los pecadores. Los labios y la lengua, también la boca, serán los instrumentos de la predicación y de la alabanza divina. El predicador que anuncia y alaba no está solo ni actúa por sí mismo; Dios está con él. Si habla es porque Dios le abre los labios y pone sus palabras en boca del que entona la alabanza, como sucedía con los profetas. Entre una acción y otra tiene lugar una postrera súplica de liberación: «Líbrame de la sangre, oh Dios, / Dios salvador mío, / y aclamará mi lengua tu justicia» (v. 16). No se halla el salmista bajo la amenaza de una venganza de sangre, como piensa Schmidt, ni pide ser liberado del “silencio”, de la muerte (para esta interpretación habría que alterar el texto hebreo). La construcción hebrea, teniendo el pecado como complemento, significa “librar de”, “perdonar”. Liberado del delito, el orante es liberado también del castigo que le correspondería: ser excluido de la alabanza comunitaria. Esta exclu-

sión es semejante a la muerte, porque en el abismo ya no se alaba al Señor. El salmista sabe por experiencia que la justicia divina no es vengadora, sino que perdona. He aquí el milagro: quien era incapaz de volver (de convertirse) ha retornado; quien habitaba en la región sombría del pecado ha sido trasladado al reino luminoso de la gracia. Este hijo, como el del evangelio, estaba perdido y ha sido encontrado por Dios; estaba muerto y Dios lo ha devuelto a la vida (cf. Lc 15,24). ¡Cómo no ser un apóstol al estilo de Pablo…!

El sacrificio grato a Dios está en estrecha relación con la alabanza comunitaria. El sacrificio más bello, que llega hasta Dios como «calmante aroma» (Gn 8,21), no es ni siquiera el holocausto (cf. Am 5,21-27). Puede ser éste un sacrificio vacío, porque no implica la existencia. Un «sacrificio divino» –grato a Dios– es «un espíritu contrito, un corazón contrito y humillado» (v. 19). El orante se presenta a sí mismo como sacrificio. Lleva «ante Dios el corazón de un penitente contrito y de un orante que suplica ardientemente» (Kraus, 771). Este sacrificio sí que es grato a Dios, como ratifica Pablo en Rm 12,1.

2.3. *Apéndice: liturgia nacional* (vv. 20-21). El destierro fue tiempo de aflicción y de quebranto. Sin templo y sin instituciones sacras, Israel tuvo la oportunidad de ofrecer a Dios un sacrificio grato: la propia existencia, un alma arrepentida y un espíritu humillado, como sucederá posteriormente en la plegaria de Azarías (cf. Dn 3,39). Después de haber pagado el doble de lo que merecían sus delitos (cf. Is 40,2), el pueblo retorna al solar patrio y emprende la reconstrucción del templo y de las murallas (época de Nehemías [cf. Ne 2,17-20]); los sacrificios tienen valor nuevamente: son expresión externa del sacrificio íntimo, existencial. Por tanto, un autor del postexilio añadió estos versos al salmo original, y lo adaptó a la nueva situación en la que vivía la comunidad que regresó del destierro. De este modo dio al salmo una dimensión de liturgia nacional. No es un añadido falso teológicamente, puesto que el salmo no condena el culto sin más, sino cierto culto: el que se ha convertido en rito, carente de vida. Cuando el culto es expresión de la vida, bienvenidas sean todas las prácticas cultuales.

* * *

El antagonista del orante de este salmo no es un enemigo externo, sino el pecado que lleva, que inunda la existencia del salmista de una forma total, avasalladora. ¿Qué hacer para escapar de las manos de tan poderoso soberano? En contra del pecado sólo puede actuar quien es más poderoso: Dios, que no condena como juez, sino que muestra su poder «sobre todo perdonando». Quien ha experimentado la ternura divina del perdón se convierte en misionero de la bondad de Dios, a la vez que acude al templo con su sacrificio de alabanza: ofreciendo la vida, junto con la ofrenda que deposita en el altar. Como pecadores que somos, podemos derramar las lágrimas de nuestro arrepentimiento en el cauce de este salmo, unidas a las lágrimas de tantos pecadores. Podemos también experimentar el gozo de la nueva creación.

III. Oración

«Oh Dios, Trinidad inefable, torrente de misericordia, que limpias de toda inmundicia la cloaca del corazón humano y lo transformas en más blanco que la nieve, te rogamos que renueves en nuestro interior tu Espíritu Santo, para que podamos proclamar tu alabanza; y así, afianzado en nosotros un espíritu justo y original, merezcamos ser reunidos en la ciudad eterna de la Jerusalén celeste. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 208).

SALMO 52 (51)
JUICIO DEL PÉRFIDO

[1] *Del maestro de coro. Poema. De David.* [2] *Cuando el edomita Doeg vino a avisar a Saúl diciéndole: «David ha entrado en casa de Ajimélec».*

[3] ¿Por qué te glorías del mal, valiente?
¡Dios es fiel todo el día!*
[4] Tu lengua, igual que navaja afilada,
urde crímenes, autor de fraudes.

[5] El mal al bien prefieres,
la mentira a la justicia; *Pausa.*
[6] te gusta destruir con la palabra,
lengua embustera.

[7] Por eso Dios te aplastará,
te destruirá para siempre,
te arrancará de tu tienda,
te extirpará de la tierra de los vivos*. *Pausa.*

[8] Los justos lo verán y temerán,
se reirán de él así:
[9] «Éste es el hombre que no hizo
de Dios su refugio;
confiaba en su inmensa riqueza,
se jactaba de su crimen».

[10] Pero yo, como olivo frondoso
en la Casa de Dios,
en el amor de Dios confío
para siempre jamás.

[11] **Te alabaré eternamente**
por todo lo que has hecho;
esperaré en ti, porque eres bueno
con todos los que te aman.

V. 3 Texto difícil. Algunos corrigen con el griego y leen: «¿Por qué te glorías del mal, héroe de infamia?». Otros: «¿Por qué te glorías en la maldad, valiente?, / ¿por qué injurias a Dios, / maquinando iniquidades todo el día?» (el sintagma «maquinando iniquidades» del verso siguiente).

V. 7 Las tres primera formas verbales de este verso pueden ser yusivas, seguidas de un perfecto precativo: «Que Dios te destruya para siempre, / que te saque y arranque de la tienda, / que te erradique del suelo vital».

I. Visión de conjunto

Este poema utiliza sólo dos colores: el blanco y el negro. Ignora la gama del gris. El color blanco aureola la figura del «yo» del salmo. Se describe a sí mismo mediante una imagen y dos actitudes básicas. Es «como olivo frondoso en la Casa de Dios», confía en el amor (*ḥesed*) divino y espera en Dios, porque es bueno (vv. 10-11). De estos datos autobiográficos no puede sacarse la conclusión de que él sea un levita. Puede ser un "fiel" (*ḥāsîd*) entre los "fieles" (*ḥāsîdîm*), que medita en el templo sobre el amor y la bondad divina. El negro es para el malvado. El poeta pone al descubierto la raíz ética del mal mediante una serie de tres contraposiciones (vv. 5-6). Las armas concretas con las que actúa el malvado son tres: la lengua, la palabra y la mentira. La palabra, en el entramado social de las relaciones, ha de ser proferida para construir. Cuando está cargada de mentira, se convierte en arma más cortante que una «navaja afilada». Así es la lengua del malvado (v. 4). Sus acciones no son fortuitas, sino que han sido meditadas y calculadas (urdidas, v. 4b), y brotan del mundo de su confianza radical: «confiaba en su inmensa riqueza» (v. 9b). Un agravante de este proceder es que el malvado «se gloría de su maldad» (v. 3). El resultado de estos dos colores es manifiestamente opuesto: el "fiel" confía en Dios, / el malvado en sus inmensas riquezas; el "fiel" entona la alabanza divina, en unión con otros fieles, / el malvado «se gloría del mal», «se jacta de su crimen» (v. 9b).

Modos de ser tan dispares no pueden conjuntarse, ni siquiera tolerarse. El "fiel" actúa aquí como un profeta de denuncia: desenmasca-

ra al “valiente” –llamado así con ironía–, descubre sus malos actos y la raíz de su mal, y espera que Dios actúe –o él mismo le pide que actúe– de una forma drástica (v. 7). No está él solo frente al mal, sino que aparece rodeado de un grupo de “justos” o de “fieles” que verán la actuación divina, temerán y se reirán del malvado (v. 8), porque también ellos aman a Dios (v. 11). La intervención divina lleva el sello de lo definitivo, aunque no de lo conclusivo. Es una intervención definitiva para la suerte del malvado: como planta transitoria será “extirpada” y él mismo “destruido” para siempre (v. 7). No es conclusiva porque para el “fiel” se inicia una nueva etapa: es «olivo frondoso» –opuesto a la planta extirpada– que se va desarrollando en la Casa del Señor; es un desarrollo incesante –«para siempre jamás»–; la alabanza que comienza en la Casa del Señor será eterna (v. 11).

La “lengua” y el “engaño” delimitan la primera estrofa (vv. 4 y 6), que, tras una pregunta llena de ironía (v. 3), comprende los vv. 3-6. En ella se dibuja con trazos vigorosos el rostro del impío. Por paralelismo se subraya en esta estrofa los amores del malvado: Prefiere (en hebreo, *ama*) el mal (v. 5a) / te gusta (el hebreo nuevamente *amar*) destruir (v. 6a). Con la expresión causal o consecutiva (“por eso” / “pues”), el poeta presenta a otro personaje: Dios, que actuará (o para que actúe); otros verán su acción, temerán, se alegrarán y comentarán (vv. 7-9). Una conjunción adversativa y la locución en primera persona («pero yo…») introduce explícitamente en la escena al “yo” del salmo: al justo, cuyas facciones más marcadas se destacan: la confianza y la esperanza (vv. 10-11). El aspecto formal del salmo es el siguiente:

a) La fotografía del impío (vv. 3-6).
b) La actuación de Dios ante los justos (vv. 7-9).
a’) La fotografía del fiel (vv. 10-11).

La oposición entre el “fiel” y el malvado es profundamente religiosa: uno confía en sus inmensas riquezas, el otro, en Dios. Podemos interpretar el salmo desde esta clave: la confianza.

II. COMENTARIO: ¿En quién confías?

Según el título, este salmo es un *maśkîl*, un poema sapiencial. Desde luego no es una versión profética del Sal 1, aunque ambos describan la oposición existente entre el justo y el malvado. El autor del

título encuentra un hueco en la historia de David en el que colocar este salmo (v. 2). Doeg era mayoral de los pastores de Saúl (1 S 21,8), que delata a David, refiriendo a Saúl cómo fue acogido el hijo de Jesé y de sus secuaces por los sacerdotes de Nob (1 S 22,6-23). Es decir, el espía Doeg nada tiene que ver con el opulento, mentiroso y jactancioso malvado del Sal 52. Los títulos de los salmos, como bien sabemos, son secundarios. Si a este título concreto hay que darle cierta credibilidad histórica, acaso debamos ver en él la hostilidad de cierto sacerdocio contra la injerencia política y/o religiosa en las funciones sacerdotales, como la que está documentada en el libro de los Macabeos (cf. 1 M 7,5ss; 9). El título en sí nada nos aporta para la comprensión del salmo. Aunque no sepamos datar el salmo, ni siquiera aproximadamente, es verificable que esta composición se caracteriza «por el sarcasmo y por la invectiva, pero también por la cálida profesión de fe en la bondad de Dios» (Dahood, II, 12). La pregunta de fondo que me hago es la que figura en el título del comentario: en quién o en qué confían los dos personajes del salmo; en quién confía el lector actual del mismo.

1. *La fotografía del impío* (vv. 3-6). Se inicia el salmo como una pregunta abrupta y un texto difícil, cuya traducción, sin alterar el texto consonántico hebreo, puede ser: «¿Por qué te glorías en la maldad, valiente?, / ¿por qué injurias a Dios / maquinando iniquidades todo el día?» (v. 3). El personaje es presentado como un héroe, como un soldado, semejante a la soldadesca de la que habla Is 5,22: «¡Ay de los valientes para beber vino!». El soldado fanfarrón del salmo se gloría de su propia maldad y, según cree, cuenta con la aquiescencia divina (cf. Si 5,4-6: «No digas: El Señor es compasivo / y borrará todas mis culpas. / No te fíes de su perdón / para añadir culpas a culpas…»). En realidad, las maldades meditadas sosegada y ponderadamente, durante todo el día, son una injuria a Dios. El poeta/profeta desenmascara al malvado desde el comienzo del poema: sus planes y pensamientos, antes de ser ejecutados, son una ofensa a Dios. O bien, según la traducción de la BJ, ante la contumacia del "valiente" se yergue el amor leal (*ḥeded*) de Dios: «¡Dios es fiel todo el día!» (v. 3b). Esta oposición radical tendrá resultados nefastos para el malvado.

El malvado peca de pensamiento: «urde crímenes» o «maquina iniquidades», y también de obra. Un utensilio doméstico, como es la navaja, sirve de término de comparación. Esta herramienta doméstica y domesticada, que es el instrumento del barbero (Nm 8,7; Is 7,20;

Ez 5,1), es también un arma cortante, pero las heridas que causa no llegan al alma. La palabra es más cruel: saja y desgarra el alma, y quien así actúa se convierte en «autor de fraudes» (v. 4b) y su lengua es «embustera» (v. 6).

El fraude y la mentira tienen dimensiones éticas, subvierten los valores: prefieren el mal al bien, la mentira a la justicia. La oposición entre "mentira" y "justicia" puede entenderse desde el ámbito forense: el que falte a la verdad, en perjuicio del acusado, que tiene derecho a un testimonio justo o a una defensa justa, se comporta de un modo mentiroso; es un proceder asocial y destructor de la comunidad. La expresión «le gusta destruir con la palabra» (v. 6a) tiene connotaciones infernales. El verbo hebreo traducido por "destruir" tiene una acepción primera de "devorar", "tragar", como el abismo. La lengua mentirosa no sólo destruye, también sepulta. La profecía clama indignada ante quienes de este modo invierten los valores: «¡Ay, los que llaman mal al bien, / y al bien mal; / que dan oscuridad por luz, / y luz por oscuridad; / que dan amargo por dulce, / y dulce por amargo!» (Is 5,20; cf. Jr 4,22; 9,4).

1.1. *La actuación de Dios ante los justos* (vv. 7-9). Porque así es la realidad o puesto que así es, Dios actuará o se le pide que actúe. Dios "aplastará" (demolerá), como hace el ejército en la guerra, y «destruirá para siempre». El malvado tiene un lugar en el que habita cómodamente, pues será arrancado de su tienda, acaso para ser conducido al destierro. Está afincado en fértil tierra y, como planta frondosa, crece desafiante; pues será arrancado de raíz y se pudrirá. El que era sepulcro para el "fiel" se convierte en cadáver para el sepulcro.

Un grupo de espectadores ve la actuación divina: «verán y temerán» (v. 8a). No ha de confundirse el temor con el miedo, sino que es sobrecogimiento ante lo sagrado, veneración y adoración de Dios. Es la actitud propia del espíritu religioso. La intervención divina suscita también el gozo, la risa burlona ante el fracaso del "valiente". No se refugió en Dios, sino en su crimen, porque no confió en Dios, sino en su inmensa riqueza (v. 9). Se desvela ahora la raíz de su pecado: la confianza en las riquezas y no en Dios. La verdadera confianza se deposita en Dios, el único apoyo seguro de la vida humana. «Quien confía en las riquezas va a la ruina» (Pr 11,28); la seguridad que dan puede ser una engañosa despreocupación, que, a la postre, termina en catástrofe. La gran aberración del "valiente" ha sido confiar en sus riquezas. Finaliza su reco-

rrido desprotegido y caído por tierra, despojado y desnudo de toda insolencia. Es un buen ejemplo de lo que es la incredulidad.

1.2. *La fotografía del fiel* (vv. 10-11). En contrate con el v. 7, con la planta arrancada de raíz, el salmista se presenta como «olivo frondoso». La tierra de los vivos del v. 7 es sustituida por «la Casa de Dios» (v. 10a). No creo que el lugar sea suficiente para afirmar la condición sacerdotal del orante; explica, más bien, de dónde procede la lozanía del olivo, es decir, del justo: de la cercanía de Dios. Junto a Dios el olivo se nutre de la confianza en Dios –opuesta a la confianza del "valiente"–. El justo confía en el amor fiel de Dios; su confianza no merma a lo largo de los años: es «para siempre jamás» (v. 10b). Es un nuevo contraste: Dios destruirá al malvado para siempre (v. 7a); el justo estará lozano siempre, porque confía siempre en Dios.

Llegados a este punto, el justo o fiel entona un himno en compañía de todos los justos o fieles: «todos los que te aman» (v. 11). Dos son los motivos hímnicos. El primero, «por todo lo que has hecho», que es lo descrito en el v. 7, y lo visto por los justos en el v. 8: Dios ha doblegado el orgullo altanero del malvado y sostiene al fiel ahora y por siempre. La actuación divina es una muestra del amor fiel y leal (*ḥesed*), tal como es celebrado litánicamente en el credo histórico que es el Sal 136: «porque es eterno su amor…». El segundo motivo es: «porque eres bueno». Es «el Bueno» por antonomasia, tal como lo confiesa el orante de Sal 16,2. Es el sumo bien del que procede todo bien. La bondad divina comprende la bondad moral, la belleza (cf. Ex 33,9), la fuerza, la perfección, el esplendor… Sal 54,8 repetirá este mismo motivo: «te daré gracias por tu bondad». La bondad absoluta de Dios genera la esperanza, en buena compañía con la confianza, a no ser que debamos traducir "proclamar", que también es posible, en paralelismo con «te daré gracias».

* * *

¡Qué fácil es que el hombre confíe en su fuerza y en su opulencia, en sus planes astutos y en sus programaciones! Da la impresión de que tiene el éxito en sus manos. ¿Para qué remontarse a un plano que es inabarcable, como religioso, para explicarse los acontecimientos intramundanos? El hombre actual, al menos el de las sociedades prósperas, parece que ya no necesita a Dios, y pone su confianza en seres

de barro que no pueden salvar. Ante el éxito de nuestras sociedades (que se ocupan de ocultar celosamente sus fracasos), es necesario que todos nos preguntemos: ¿En quién confiamos?; ¿a quién entregamos nuestra vida? Es una pregunta fundamental para que nuestra vida tenga consistencia para siempre.

III. Oración

«Dios omnipotente, destructor de toda vanidad humana, haz que florezcamos como olivo en tu casa, para que, esperando en tu misericordia, seamos salvados de la maldición de la iniquidad. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,210).

SALMO 53 (52)
EL HOMBRE SIN DIOS

[1] *Del maestro de coro. Para la enfermedad. Poema. De David.*

**[2] Dice el necio en su interior:
«No hay Dios».
Están corrompidos, pervertidos,
no hay quien haga el bien.**

**[3] Se asoma Dios desde el cielo
y observa a los seres humanos,
por ver si hay uno sensato,
alguien que busque a Dios.**

**[4] Todos están descarriados,
pervertidos en masa.
No hay quien haga el bien,
ni uno siquiera.**

**[5] ¿Nunca aprenderán los malhechores
que comen a mi pueblo como pan
y no invocan a Dios*?**

**[6] Allí se pusieron a temblar
sin razón para temblar.
Pues Dios dispersa los huesos del sitiador,
son ultrajados porque Dios los rechaza*.**

**[7] ¡Quién trajera de Sión la salvación a Israel!
¡Cuando cambie Dios la suerte de su pueblo,
exultará Jacob, se alegrará Israel!**

V. 5 Es posible otra versión: «… que devoran a mi pueblo, / devoran el grano de Dios, / que no han cosechado» (se respeta mejor el texto hebreo).

V. 6 Otra traducción de este estico: «tú los derrotas, porque Dios los rechaza».

I. Un salmo ya conocido (cf. Sal 14)

El Sal 53 ya nos es familiar. Lo hemos leído casi tal cual en el Sal 14. Son dos recensiones del mismo salmo, con algunas variantes. Unas son explicables por el lugar que los dos salmos ocupan: el Sal 14 en la llamada «colección yahvista» y el Sal 53 en la llamada «colección elohista». El nombre del Dios del Sal 14 es Yahvé; el del Sal 53 es Elohim. Otros cambios son más bien estilísticos; por ejemplo: «cada uno» (53,4a: [*kullô*] en vez de «la totalidad» (14,4: [*hakkōl*]), o bien «la salvación» (53,7: en plural; 14,7: en singular). En ninguno de estos dos casos cambia el sentido. Un tercer tipo de variantes, que expondré enseguida, sí que afectan al sentido de un salmo a otro. El hecho de que existan dos recensiones de un mismo poema es una llamada a la cautela: nos cura de nuestras manías por el rigor. El último redactor del Salterio no tuvo inconveniente en admitir dos recensiones de un mismo poema, ni armonizó las diferencias redaccionales, aunque el texto se fuera cargando de defectos a lo largo de su transmisión.

Hoy desconocemos el texto original que dio origen a dos recensiones del mismo. Es posible que cada recensión fuera hecha en lugares distintos (sur y norte, respectivamente), y acogidas en distintas colecciones: la yahvista y la elohísta. Ya agrupadas en una colección, fueron respetadas por los transmisores sucesivos del texto. Para el comentario general del salmo remito a lo que ya escribí a propósito del Sal 14. Expongo ahora brevemente las variantes más significativas del Sal 53.

II. Explicación de algunas variantes

El lector de la NBJ encuentra un título más completo y complejo en Sal 53,1 que en el Sal 14: «Del maestro de coro. Para la enfermedad. Poema. De David». Son dos las novedades con relación al Sal 14. El Sal 53 es un «*maśkîl*» (poema sapiencial). Tal vez era ejecutado inspirándose en las modulaciones de una melodía entonces conocida y hoy ignorada. La melodía se titulaba «*ʿal māḥālat*», que la NBJ traduce: «Para la muerte». En todo caso, los títulos son secundarios y nada ayudan para la comprensión del poema.

Los actores son los mismos en ambos salmos. El necio piensa lo mismo en los dos salmos: «¡No existe Dios!». La reacción que suscita el necio varía un tanto de un salmo a otro. En Sal 14,1b se dice: «da

asco su conducta» [«odiosa es su conducta»]; Sal 53,2 se fija más en la caracterización del necio o de los necios: «están… pervertidos». El verbo es el mismo en ambos lugares; varía el complemento verbal. En el Sal 53 ya no es el modo de proceder y la reacción que suscita, sino el modo de ser, calificado como «iniquidad / vanidad», con una posible alusión a la idolatría. Ser injusto equivale a ser idólatra y ateo.

La totalidad de los necios se «ha rebelado» (Sal 14,3). Cada uno de los necios ha abandonado el camino recto, está «descarriado» (53,4); en sentido ético ha abandonado el buen comportamiento y la fe. Es una auténtica apostasía: «todos han apostatado», han abandonado la fe y el buen comportamiento, en consonancia con la perversión del v. 2.

Mayor divergencia encontramos en Sal 14,5-6 comparado con Sal 53,6, como se aprecia en la sinopsis siguiente:

Sal 14,5-6	Sal 53,6
Allí se han puesto a temblar,	Allí se pusieron a temblar
pues Dios está con el justo;	sin razón para temblar.
el designio del pobre os confunde	Pues Dios dispersa los huesos del sitiador,
porque Dios es su refugio.	son ultrajados porque Dios los rechaza.

Titulaba el comentario al Sal 14: «¿Dónde está Yahvé?» Los vv. 5-6 dan la respuesta: está con el justo. Si mantengo la misma pregunta para el Sal 53, la respuesta ha de ser: está en contra de los necios. El v. 6, pese a las grandes dificultades que presenta al traductor, celebra la derrota de los necios. La teofanía desencadena un terror sacro, destructor para los sitiadores y salvador para su pueblo –éste no ha de temblar–. La derrota es total: es una vergüenza y ultraje, porque Dios, aguerrido guerrero, los rechaza; más aún, dispersa sus huesos, «como huesos esparcidos a la boca de la tumba (cf. Sal 141,7b). Es una derrota mortal. Dios está en la historia. Desconocemos si en este salmo subyace un acontecimiento histórico concreto, como la retirada del ejército de Senaquerib que había sitiado Jerusalén, o si ese mismo hecho u otro semejante es trasladado a un contexto escatológico: la ciudad es sitiada, Dios se muestra en Sión, y desde Sión salva a su pueblo, mientras que los sitiadores son dispersados y sus huesos esparcidos, sin recibir sepultura (cf. Ez 39). En este caso, el salmo celebraría el «cambio de suerte» del pueblo de Dios: que, desde Sión, salvará a su pueblo.

* * *

¿Dónde está Dios?, continúa siendo la pregunta básica. Se necesita una fe muy despierta para descubrir la presencia de Dios en la historia. Sin embargo, es justo lo que escribe G. Ebeling: «El Dios de los sin-Dios continúa perturbando, es el Dios que da el vuelco a todo… El Dios de los sin-Dios es el gran vuelco» (*Sui Salmi*, 71).

III. ORACIÓN

«Oh Dios clementísimo, que miras desde tu santo cielo, pon fin a nuestras necedades, para que, destruidos nuestros vanos terrores, te agrademos a ti solo con la pureza del corazón. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,212).

SALMO 54 (53)

Clamor al Dios justiciero

[1] Del maestro de coro. Para instrumentos de cuerda. Poema. De David. [2] Cuando los zifitas vinieron a decir a Saúl: «¿No está escondido David entre nosotros?».

[3] ¡Sálvame, oh Dios, por tu nombre,
hazme justicia con tu poder;
[4] escucha, oh Dios, mi oración,
atiende a las palabras de mi boca!

[5] Contra mí han surgido arrogantes*,
rabiosos buscan mi muerte,
sin tener presente a Dios. *Pausa.*

[6] Pero Dios viene en mi auxilio,
el Señor defiende mi vida*.
[7] ¡Recaiga el mal sobre los que me acechan;
destrúyelos, Yahvé, por tu fidelidad!

[8] Te ofreceré de corazón sacrificios,
te daré gracias por tu bondad,
[9] porque de toda angustia me has librado
y mi vista se recreó en mis enemigos.

V. 5 «arrogantes» mss hebr., Targ.; «extranjeros» hebr., testigo de una lectura xenófoba en la época macabea.

V. 6 Otros: «¡Mira, oh Dios, protector mío, / Dueño mío, que sostienes mi vida!».

I. Visión de conjunto

Los motivos son tan típicos de la súplica que es clara la clasificación de este salmo entre las súplicas; incluso es «el tipo de las súplicas» (Jacquet). Aunque rebose «grandeza y fuerza» (Deissler), los motivos son tan tópicos que el poeta podría ser incluso un escolar. Pese a que el valor literario sea escaso, es tal la fe del "yo" del salmo, tan grande su confianza en el poder de Dios o del Nombre, que innumerables generaciones sucesivas han orado con este salmo. También nosotros queremos escuchar la intensidad del sentimiento religioso encorsetado en unos versos convencionales.

No sabemos quién es el orante. Hay quien, comparándolo con el Sal 86, afirma que es «una súplica real para obtener la liberación de los enemigos extranjeros» (Dahood, II, 23). Pero el lenguaje es ambiguo, estilizado y hecho de clichés comunes. Ateniéndonos al texto, tan sólo puede afirmarse que el salmo es la «súplica de un individuo para que Dios le haga justicia ante sus injustos agresores» (A. González Núñez, 254). Ya el autor anónimo del título (vv. 1-2) relacionó el salmo con una situación concreta de la historia de David: «Subieron algunos zifitas a Guibeá, donde Saúl, para decirle: '¿No se esconde David entre nosotros, en los refugios de Jorsa, en la colina de Jaquilá, que está al sur de la estepa?'» (1 S 23,19). La frase «buscan mi muerte» (Sal 54,5) pudo servir de puente para relacionar el salmo con David, cuya muerte era buscada por Saúl (1 S 23,15). El título carece de valor histórico, pero se inicia así la interpretación típica del salmo, continuada en la Iglesia por los Padres. Hilario de Poitiers, por ejemplo, definía el Sal 54 como «la súplica del Verbo que se hizo carne» (PL 9,339). Por supuesto que no sabemos si es un poema tardío o temprano, dónde se compuso y con qué ocasión. Lo que sí está bien definida es su arquitectura.

Es claro el triángulo típico de los salmos de súplica: los enemigos [ellos], Dios [tú] y el orante perseguido [yo]. Es claro también el tiempo en el que actúa cada uno: "ellos" en el pasado; "tú" en el presente; "yo" en el futuro. Es nítida, por ello, la división estrófica: a) Súplica inicial, caracterizada por la presencia de imperativos-perfectos precativos, con un resultado de cuatro formas verbales volitivas: «Sálvame», «hazme justicia», «escucha», «atiende» (vv. 3-4). Resalto la primera motivación alegada para la intervención divina: «por tu nombre» (v. 3a), que forma inclusión con el v. 8b: «daré gracias a tu nombre que es bueno». En el v. 3 el nombre está en paralelismo con la segunda moti-

vación: «tu poder». El poderoso nombre divino nos brinda la clave para la lectura y comprensión del salmo. b) En el v. 5 viene la motivación: el sufrimiento y la persecución a la que ha estado y está sometido el orante a cargo de unos "extranjeros" o de unos "arrogantes", depende de la lectura que hagamos; son hombres "violentos", que «atentan contra mi vida». c) Una partícula deíctica «*hinnēh*» da entrada al agente divino, que en el presente sostiene al orante; en virtud de su fidelidad pasada –atributo de la alianza– destruirá a los enemigos (vv. 6-7). Como puede advertirse, los tres actores del salmo se dan cita en esta tercera estrofa. d) A partir del v. 8 comienza la actuación del tercer actor: el "yo" del orante, que, de cara al futuro, está dispuesto a ofrecer sacrificios, no prescritos, sino voluntarios, y a dar gracias al *nombre* de Dios, «porque es bueno» (v. 8b). Vive por adelantado la derrota de los enemigos, aunque aún no haya sucedido; tal es la fuerza de su esperanza (vv. 8-9). El diseño estructural del salmo es el siguiente:

a) Súplica inicial: por tu *nombre* y con tu poder (vv. 3-4).
b) Motivaciones: los enemigos; el pasado/presente (v.5).
c) Dios protector y vengador; el presente (vv. 6-7).
d) El sacrificio del fiel; dar gracias al *Nombre*…; el futuro (vv.8-9).

II. Comentario: «Sálvame por el poder de tu Nombre»

Esta oración brota desde la estrechez y la angustia presente. Es la angustia que vive el perseguido a muerte. Los enemigos se le echan al cuello cual perros rabiosos, si rescatamos la imagen que subyace en la frase: «buscan mi muerte» (v. 5) –en imagen, «buscan mi cuello»–, y el hombre, así asediado, nada puede. Será otro quien haya de intervenir defendiendo la vida (v. 6) –en imagen, sosteniendo el cuello, permitiendo así que el orante levante la cabeza–. Es una auténtica hostilidad cainita. Los "arrogantes" o "extranjeros" se «han levantado contra mí», como Caín se levantó contra Abel (Gn 4,8) y lo mató. Lo de menos es el contexto de esta lucha fratricida: si es la vida normal, el campo de batalla o el ámbito forense. Lo importante es que la vida de un hombre, que por cierto es creyente, está en peligro. En esta situación extrema ha de intervenir el poderoso nombre de Dios, capaz de librar de la muerte al perseguido. Desde esta perspectiva genérica emprendo la explicación del salmo.

1. *Súplica inicial: Por tu nombre y con tu poder* (vv. 3-4). Los imperativos del salmo ya nos resultan familiares. El primero es el fundamental: "sálvame". En otros lugares bíblicos aparece en compañía del verbo "librar" (cf. Jr 15,20-21: «contigo estoy yo para librarte y salvarte»). Hemos de esperar al final del salmo para que aparezca el verbo "librar": «de toda angustia me has librado» (v. 9). Existe, pues, una relación estrecha entre "salvar" y "librar". "Sálvame" es una de las peticiones frecuentes en los salmos de súplica (cf. 3,8; 6,5; 7,2; etc.). El segundo imperativo es netamente jurídico: "hazme justicia". El salmista apela a Dios como defensor del débil (cf. 7,9; 9,5.9; 26,1; 35,2; 41,1; etc.). Con el tercer imperativo el orante pide ser escuchado: "escucha mi oración"; no puede faltar en las súplicas (cf. Sal 4,2; 17,1; 39,13…). El cuarto está en paralelismo con el tercero: que el oído divino esté atento a las palabras del que sufre. Este antropomorfismo se encuentra en otros salmos (cf. Sal 5,2; 55,2; 86,6; etc.). Nada nuevo hallamos en estos cuatro imperativos.

La súplica va dirigida a Dios, que ocupa un lugar destacado en esta estrofa: los dos versos comienzan con el nombre divino (*Elohim*), que por cuatro veces sonará en el salmo. No se le pide que intervenga directamente, sino a través de su nombre: «Sálvame *por tu nombre*» (v. 3a). El paralelismo con el segundo hemistiquio añade lo peculiar de ese nombre: «hazme justicia con tu poder» (v. 3b). Es un nombre poderoso. El nombre es el Dios presente. Como Dios es santo, su nombre es también santo (Sal 111,9). Dios habita en el cielo, sí, pero comunicó su nombre a su pueblo. Ese nombre tiene una morada: el templo (cf. 1 R 8,1-66). El nombre es una personificación del nominado más que una hipóstasis –ésta, con su entidad metafísica, quebraría el monoteísmo bíblico–. La personificación del nombre es ratificada vigorosamente en el v. 9, donde el nombre es el sujeto verbal: «[su nombre] me ha librado». El nombre divino libra del cerco mortal o de la angustia en la que se vive el salmista, porque el nombre es *poderoso.* «El 'nombre' es el exponente del poder de la revelación, del 'poder heroico' de Dios activo en la tierra. El nombre es –con plena independencia– el signo de la relación de Yahvé con el mundo y la presencia de Dios en medio de su pueblo elegido» (Kraus, 786). En este contexto, es magnífico el aforismo de Pr 18,10: «El nombre de Yahvé es fortaleza / a la que acude el justo para salvarse».

Las cuatro peticiones de la súplica inicial creo que quedan bien sintetizadas en una sola petición: «Sálvame por el poder de tu nombre».

2. *Motivaciones: los enemigos; el pasado/presente* (v.5). La petición de auxilio surge de la situación iniciada en el pasado, pero aún presente. En el momento presente el salmista vive las asechanzas de otro poder distinto al poder del nombre divino: es el poder opresor y destructor de unos "extranjeros" o de unos "arrogantes", que son "violentos".

El texto hebreo, tal como nos ha llegado, habla de "extranjeros" (*zārîm*). No es necesario suponer que los insurgentes sean enemigos del rey y de la nación. Puede funcionar el cliché sociológico y teológico. Sería gente sin escrúpulos, que, apoyados en su fuerza, actúan contra el prójimo con violencia extrema, y no tienen presente a Dios. Estos hombres pertenecen a la familia del ateo descrito en el salmo anterior (Sal 53) o son afines a aquel "valiente" que se refugia en sus riquezas y se jacta de su crimen (Sal 54,9). Prescinden de Dios y oprimen al prójimo. Es posible que en relecturas posteriores, de la época macabea por ejemplo, los "extranjeros" tengan connotaciones xenófobas.

Esa calaña de hombre «se levanta contra mí», en plan de guerra o ante el tribunal. Si nos fijamos en la respuesta divina: «destrúyelos, Yahvé» (v. 7), hemos de pensar en una acción bélica (cf. Sal 3,2). Si recordamos el segundo imperativo de la súplica inicial: «hazme justicia» (v. 3b), hemos de trasladarnos al foro (cf. Jb 30,12; Dt 19,15). En todo caso, lo que pretenden es la muerte de otro, y se levantan contra él, como Caín se levantó contra Abel y lo mató (Gn 4,8). Son gente a-religiosa, para quien Dios nada cuenta: «sin tener presente a Dios». No existe en ellos el temor de Dios (cf. Sal 36,2). Hasta pueden ironizar formando coro con aquellos que dicen: «¡Listo, apresure su acción, de modo que la veamos. Acérquese y venga el plan del Santo de Israel, y que lo sepamos!» (Is 5,19). ¿Para qué van a recurrir al poder salvador de Dios, si tienen bastante con su poder? Pues Dios irrumpirá en la escena y actuará.

3. *Dios protector y vengador; el presente* (vv. 6-7). El salmista ha invocado el poder del nombre divino. Dios aparece causando cierta sorpresa, como parece indicar el texto hebreo con la partícula inicial del verso: «¡Mira...!» (v. 6). Dios viene como auxilio y defensa o protector. El "ayudante" por antonomasia es definido en el segundo hemistiquio mediante una perífrasis: «Mi Señor está entre los que sos-

tienen [defienden] mi vida» (v. 6b). Es el que sostiene o defiende por excelencia. Se yergue como un contrapoder eficaz frente a aquellos que «buscan mi muerte». Únicamente él es el Poderoso; como lo es su nombre.

¡Ironías de la historia o del destino!, decimos nosotros: el mal se vuelve contra aquel que lo tramó. Esta "némesis inmanente" es atribuida, por los escritores bíblicos, al agente divino. El mal planeado por los "extranjeros" o "arrogantes" se vuelve contra ellos (cf. Sal 7,16-17). Se levantaron contra el orante, y se encontraron con Aquél que está a favor del débil. El Dios que actúa es Yahvé, el Dios del éxodo, que libró al pueblo oprimido del yugo de la esclavitud, y contrajo vínculos de alianza con su pueblo. Ahora destruye al poderoso opresor, porque Dios no se desdice de la palabra dada: actúa por su «fidelidad / verdad» (*'emet*). La ayuda de Yahvé es segura. «Por consiguiente, puede apelar a esta fidelidad salvadora de Dios aquel que, rodeado de enemigos, suplica la derrota de los poderosos corruptores (Sal 54,7)» (Kraus, *Teología*, 58). Su santo nombre destruirá a los insurgentes y salvará al débil y perseguido.

4. *El sacrificio del fiel; dar gracias al Nombre…; el futuro* (vv.8-9). El orante tiene una confianza absoluta en el poder del nombre del Señor. Su presente angosto se abre al futuro expresando su gratitud: «Te ofreceré de corazón [de buen grado] sacrificios» (v. 8a). No son sacrificios prescritos por la ley ni exigidos por la formulación de un voto, sino que son muestra de agradecimiento. La ofrenda del sacrificio va acompañada de la palabra, que es un himno de reconocimiento al poder del nombre divino: «Señor, daré gracias a tu nombre que es bueno» (v. 8b) [«te daré gracias por tu bondad» –acaso sea mejor la mención explícita de Yahvé, que completa el septenario de los nombres divinos en el salmo, y también la del "nombre" por la importancia estructural que tiene en el salmo–]. Dios es bueno. Su nombre, personificación de Dios, es bueno, y muestra su bondad con el angustiado y perseguido.

La manifestación de la bondad divina o del poder de su nombre es paradójicamente opuesta si se trata del perseguido o del perseguidor. El poderoso nombre de Dios libera al perseguido «de toda angustia»: lo lleva de la estrechez al espacio abierto; el perseguidor, por el contrario, es derrotado, causando el correspondiente regocijo en el perseguido. Es éste un sentimiento muy humano en quien ha visto de

cerca la muerte, y ahora se ve libre de la trampa mortal. Es incluso muy divino, porque en la derrota del enemigo queda patente el poder del nombre de Dios, que es fiel.

* * *

Completo mi comentario con un párrafo de san Agustín sobre el v. 9: «Entendí que es bueno tu nombre. Si hubiera podido conocer eso antes de las tribulaciones, quizá no me hubieran sido necesarias. Pero se prescribió la tribulación para amonestar, y se amonestó para alabarte. Pues no hubiera sabido en qué estado me hallaba si no hubiera sido amonestado en mi flaqueza. Pues de todas las tribulaciones me libraste» (*Enarraciones*, II, 326).

III. Oración

«Salva, Señor, a tu Iglesia, que confiesa la protección de tu nombre, para que despreciados los enemigos, te engrandezca con una proclamación sincera. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 213).

SALMO 55 (54)

ORACIÓN DEL CALUMNIADO

[1] *Del maestro de coro. Para instrumentos de cuerda. Poema. De David.*

[2] Escucha, oh Dios, mi oración,
no te retraigas a mi súplica,
[3] hazme caso, respóndeme,
me trastorna la ansiedad.

Gimo [4] ante la voz del enemigo,
bajo el abucheo* del malvado;
vierten falsedades sobre mí,
me hostigan con saña.
[5] Dentro se agita mi corazón,
me asaltan pavores de muerte;
[6] miedo y temblor me invaden,
un escalofrío me atenaza.

[7] Y digo: ¡Ojalá tuviera alas
como paloma para volar y reposar!
[8] Huiría entonces lejos,
la estepa sería mi morada. *Pausa.*
[9] Pronto encontraría refugio
contra el viento de la calumnia*,
y el huracán [10] que devora*, Señor,
y el flujo* de sus lenguas.

Soy testigo de violencia
y altercado en la ciudad;

[11] rondan de día y de noche
en torno a sus murallas.
Falsedad y mentira hay dentro,
[12] insidias dentro de ella,
nunca se ausentan de sus calles
la tiranía y el engaño.
[13] Si* fuera un enemigo el que me ultraja,
podría soportarlo;
si el que me odia se alzara contra mí,
de él me escondería.
[14] ¡Pero tú, un hombre de mi rango,
amigo y compañero,
[15] con quien me unía dulce intimidad
en la Casa de Dios!
¡Desaparezcan* en tumulto,
[16] caiga sobre ellos la muerte,
bajen vivos al Seol,
que entre ellos habita el mal!

[17] Pero yo invoco a Dios
y Yahvé me salva.
[18] A la tarde, a la mañana, al mediodía
me quejo y gimo, y oye mi clamor.
[19] Intacta rescata mi vida
de la guerra que me han declarado,
del pleito* que tienen conmigo. *Pausa.*
[20] Que Dios me escuche y los humille,
él, que reina desde siempre,
pues no tienen enmienda
ni temen a Dios.

[21] Levantan la mano contra su aliado,
violan su alianza;
[22] más blanda que manteca es su boca,
pero traman la guerra;
sus palabras, más suaves que el aceite,
son espadas desnudas.
[23] Confía a Yahvé tu peso*,
él te sustentará;

no dejará que para siempre
sucumba el justo.
[24] Y tú, oh Dios, hundirás
en lo más profundo de la fosa
a esos sanguinarios y traidores
sin llegar a la mitad de su vida.
Mas yo confío en ti.

V. 4 «abucheo» conj.; hebr. ininteligible. Otros, desde el ugarítico, «mirada».

V. 9 Manteniendo la distribución de vocablos del TM es posible esta traducción: «me apresuraría a buscar refugio / ante el huracán y la tempestad». El v. siguiente no es lo que piensa el orante.

V. 10 «que devora» conj.; «devora» hebr, - «el flujo» (sentido derivado) sir.; «divide» hebr. Otros: «Destrúyelos, Dueño mío, / confunde sus lenguas».

V. 13 «si» (las dos veces) griego; el hebr, trae negación. Si mantenemos la negación tendríamos que traducir: «No era un enemigo quien me injuriaba / –¡lo habría soportado!–, / ni me difamaba uno que me odia –¡me habría escondido de él–».

V. 15 «desaparezcan» conj.; «íbamos» hebr. Se evita la conj. si traducimos: «… íbamos en grupo a la casa de Dios».

V. 19 «del pleito» conj.; «en gran número» hebr. Otros, para evitar la conjetura, «porque son muchos contra mí».

V. 23 «peso» es un hápax (palabra que sólo aparece una vez); traducción por el contexto y con las versiones. Según el posible significado radical puede traducirse por «afán»: «encomienda a Dios tus afanes».

I. Visión de conjunto

Es fácil catalogar este salmo entre las oraciones o súplicas. «Escucha, oh Dios, mi oración, / no te retraigas a mi súplica» es la invocación inicial (v. 2). Los enemigos, Dios y el orante son los agentes del salmo, como en las súplicas. El dolor externo e interno, la insistente petición para que Dios intervenga, la destrucción del enemigo y la salvación del amigo aparecen aquí y allá a lo largo del salmo. Los cánones del género se observan con bastante fidelidad, y simultáneamente con libertad. Tanta es la libertad del poeta, que desconcierta a los intérpretes. Tanto el texto como los sentimientos tienen una extraordinaria movilidad. La movilidad, al menos la movilidad del sentimiento, es connatural al lenguaje poético. El intérprete tendrá que respetarla, como tendrá que respetar el vaivén de las ideas y del sentimiento; ese ir y venir, entrar y salir, recogerse y asomarse; esa expansión y concentración o el retorno sobre el mismo motivo; todo esto es

algo tan peculiar que constituye la individualidad del salmo; es algo que escapa a toda catalogación. Quiero respetar la peculiaridad de este salmo asumiendo su oscuridad, que unos solucionan con correcciones textuales, otros cambiando el orden de los versos o de las estrofas, o inventando situaciones históricas que iluminen el trasfondo. «Su esencial movilidad e inconsistencia lógica proceden de la movilidad emocional de un afligido y de las particularidades connaturales del lenguaje poético» (A. González Núñez, 259).

El poeta va y viene constantemente del interior de sí mismo al exterior; se repliega sobre sí para salir nuevamente al exterior. Lo de fuera refleja su paisaje interno. Así el desorden social, que se percibe en los siete inicuos habitantes de la ciudad (vv. 10b-12) tiene su equivalencia en la agitación interna (vv. 5-6). Fuera y cerca actúa no un hombre cualquiera, sino el enemigo traidor (vv. 13-15); dentro, el temor y el pavor, la muerte, el temblor y el escalofrío (vv. 5-6). La desolación externa y el intenso dolor interno no privan al autor del salmo de la lucidez suficiente para transformar su experiencia en palabra poética. La ciudad ya no es acogedora; sus muros, en vez de proteger, aprisionan. En esos momentos, ¡cuán deseable es el desierto! Deja de ser hostil para convertirse en morada propicia. Y el poeta desearía ser una paloma, para volar y posarse (v. 7), como la paloma del diluvio (Gn 8,11s). El poeta huye imaginativamente ante el huracán (v. 9). No es un huracán teofánico y salvador como el del éxodo (Ex 13,22; 19,16), sino destructor, desatado por la lengua mentirosa y traidora. Es tan peligroso que puede pasar desapercibido, como la lengua, que es blanda como la manteca, suave como el aceite, pero en realidad es tan belicosa y cruel como la espada desenvainada (v. 22). ¿Dónde hallar paz, si el desorden y la guerra se han instalado en el interior de la ciudad (v. 11) y en la intimidad del orante (v. 5)? La huida al desierto ha sido un sueño. Dirigirse a Dios con palabra apasionada e imprecatoria (vv. 10.16) es un desahogo. Confiar en Yahvé (vv. 23.24), invocarle ininterrumpidamente, siguiendo el ritmo de la oración litúrgica (v. 18), es una necesidad. Esperar que Dios no se esconda, sino que responda (vv. 2-3) humillando a unos (vv. 20.24) y sosteniendo al justo (v. 23), cuya vida será rescatada intacta (v. 19), es una postura valiente y creyente.

No sabemos cuándo se compuso esta página tan poética y tan patética. La relación de algunos motivos con el libro de Jeremías (cf. 5,1; 6,6-8; 9,1-8) dan probabilidad a la hipótesis de datar el salmo en el

inmediato postexilio (s. VI/V a. C.), cuando los recién retornados de Babilonia emprendían la reconstrucción del hogar patrio, y no faltaron las disensiones internas. Aunque éste pueda ser el telón de fondo del salmo, el poeta nos transmite un drama intensamente sentido y vivido, trémulo de indignación y de melancolía.

Se identifica sin dificultad la invocación introductoria con sus cuatro imperativos (vv. 2-3a). Se impone el hostigamiento enemigo por fuera y el terror por dentro (vv. 3b-6). En el v. 7 hallamos una inflexión: un soliloquio del salmista, que, como paloma, querría emprender un vuelo raudo al desierto, acogedora morada (vv. 7-9). Acaso el soliloquio termine con la imprecación del v. 10a: «¡Destrúyelos, Dueño mío, / confunde sus lenguas!». El simbolismo urbano –el recorrido por la ciudad y el censo de sus habitantes– tiene su continuación en la traición del amigo (vv. 10b-15). Esta estrofa, céntrica en la composición poética, finaliza con una segunda imprecación (v. 16). Una nueva inflexión (v. 17a) abre el segundo soliloquio, que llega hasta el v. 20a. El poeta se sitúa ante Dios. La invocación (v. 17a) tiene su correspondencia en la escucha (v. 20a); la salvación suplicada (17b), en el rescate de la vida (v. 20a). En el v. 20b irrumpen "ellos", los enemigos, cuya hipocresía es desenmascarada en los vv. 21-22. En antítesis con el v. 20b –los que "no temen a Dios"– emerge el justo sostenido por Dios (vv. 23). Esta estrofa comprende los vv. 20b al 23. En el v. 24, conclusivo, convergen los tres actores del poema: Dios, ellos y yo: al destino de los malvados se opone una escueta confesión del orante. Este material tiene el siguiente aspecto formal:

a) Introducción: la invocación a Dios: (vv. 2-3a).
b) «Terror por doquier» (vv. 3b-6).
c) El soliloquio de la evasión (vv. 7-10a).
d) La traición en la ciudad depravada (vv. 10b-16).
c') El soliloquio de la invocación (17-20a).
b') Hipocresía por doquier (20b-23).
a') Conclusión: destino de los malvados y confianza del justo (v. 24).

La confianza, base de la amistad más íntima, ha sido traicionada. Es una buena razón para que crujan las junturas del alma, y ya no se vea más que terror e hipocresía en torno. Huir, huir como la paloma es un sueño liberador. Es mejor, sin embargo, el soliloquio con el Señor: exponerle las heridas del alma, y esperar. Tal vez porque la amistad ha

sido traicionada, el salmo se cierra con esta sublime afirmación: «Mas yo confío en ti». Nos servirá como título del comentario.

II. COMENTARIO: «Mas yo confío en ti»

El centro poético del salmo está dedicado a la traición del amigo en una ciudad depravada. No está mal que iniciemos nuestro comentario con una cita sobre la amistad en la Biblia: «¡Jonatán! Herido de muerte en las alturas. / Lleno estoy de angustia por ti, / Jonatán, hermano mío, / en extremo querido. / Tu amor fue para mí más delicioso / que el amor de las mujeres» (2 S 1,25b-26), confiesa David tras la trágica muerte de Jonatán. Desde este fondo de dolor psicológico y espiritual se eleva la plegaria.

1. *Introducción: la invocación a Dios* (vv. 2-3a). Cuatro imperativos para dos complementos; o cuatro demandas ante una misma realidad. El salmista va exponer a Dios su situación personal, en forma de oración/súplica; que Dios escuche y no se esconda, desentendiéndose –que no se tape los oídos (cf. Lm 3,56) o cierre los ojos (cf. Is 1,15; Pr 28,27)–, sino que me atienda y responda. El orante pide que la palabra que le sale del corazón llegue a su destino (los oídos divinos), y después que descienda desde Dios hasta él, convertida en respuesta (cf. Sal 5,2-4). Todo está preparado para que el orante desgrane ante Dios su palabra llena de terror y de desolación.

2. *«Terror por doquier»* (vv. 3b-6). El orante se presenta yendo «de acá para allá, reflexionando y meditando, dando vueltas sin descanso de un pensamiento a otro» (Delitzsch); es decir, se presenta agitado [trastornado] en su *ansiedad*. Su sentimiento es cercano a la tristeza del alma (cf. 1 S 1,16; 1 R 18,27; Sal 64,2, etc.). El griterío y el abucheo (o acaso la mirada incendiaria) del enemigo desatan el gemido del orante. Es como un maremoto (*môt*) de falsedades y de difamaciones, que, por su furor y su saña, llegan a lo profundo del alma y la anegan. «El resultado es descriptivo: me siento como mareado en medio de los apretujones y de las voces hostiles», comenta Alonso (Alonso-Carniti, I, 753).

Mientras todo eso sucede en el exterior, el interior del poeta (el corazón) se llena de oscuridades fúnebres. El corazón se agita como si fuera un mar proceloso (cf. Sal 77,17), o una parturienta (cf. Jr

6,24). «¡Me duelen las paredes del corazón, / se me salta el corazón del pecho!», exclama Jeremías (4,19). La muerte, como si fuera un ejército, se hace presente, y los «pavores mortales» caen sobre el salmista como fuerza impetuosa o peso abrumador. El miedo y el temblor le invaden como si fueran una riada. El espanto le cubre como un traje (cf. Ez 7,18). Si unimos el primer verbo ("caer" –asaltar–) al último ("cubrir" –atenazar–), obtenemos una expresión polar: por fuera y por dentro todo es temor y pavor. Dondequiera que mire el salmista no encontrará más que terror: «terror por doquier» (Jr 20,10).

3. *El soliloquio de la evasión* (vv. 7-10a). El orante de Sal 11,1 es invitado a huir como un pájaro al monte. No huye, sino que se queda cobijado en Yahvé, al abrigo del templo. El pájaro ha encontrado en el templo su nido y su morada (cf. Sal 84,4). El poeta del Sal 55 se imagina que es una paloma, que emprende el vuelo, que revuela alejándose, que se posa y encuentra el sosiego. La originalidad de la imagen consiste en que la paz ya no está en el templo, sino en la nada, en el desierto vacío. La ciudad y el templo se han convertido en una «cueva de ladrones», y la vida ha huido de ambos, como en los tiempos del diluvio. No faltan puntos de contacto entre la paloma del arca y la paloma del salmo: la tempestad, el torrente, la vida aprisionada... Lo paradójico es que la ciudad sea la residencia de la muerte y que en el desierto se hospede la vida. Hacia el desierto querría "emigrar" el poeta, y allí vivir como refugiado, lejos de las aguas que cercan o del huracán que devora como el abismo. Como lugar más cercano a este sueño imposible, indico el pasaje de Jr 9,1, aunque sea menos poético: «¡Quién me diese en el desierto / una posada de caminantes, / para poder dejar a mi pueblo / y alejarme de su compañía!».

Pero, frente al sueño y al soliloquio, se impone la realidad: los malvados están por doquier. Dejarán de hacer el mal si son destruidos. Las lenguas hablan el mismo idioma de la destrucción; que Dios las confunda, como en Babel (cf. Gn 11,3-4). Si mantenemos la lectura del texto hebreo, escuchamos la primera imprecación: «¡Destrúyelos, Dueño mío, / confunde sus lenguas!» (v. 10a). Es que el mal ya se ha extendido por toda la ciudad de Jerusalén, y la ha convertido en algo semejante al abismo; la antítesis de la ciudad soñada por Ezequiel (Ez 40-48).

4. *La traición en la ciudad depravada* (vv. 10b-15). La ciudad se ha tornado inhóspita e insegura. Las murallas se levantaron para prote-

ger a los habitantes de la ciudad y la guardia tiene la misión continua de custodiar a sus moradores. Una pareja siniestra está al cargo de un misión tan delicada: la violencia y el altercado son los centinelas; hacen la ronda sin cesar: día y noche (vv. 10b-11). La falsedad y la mentira deambulan libremente por el recinto ciudadano (v. 11b). En el interior –acaso en el centro urbano: en la plaza– se han instalado "las insidias" (v. 12a). Por sus calles se pasean libremente la tiranía y el engaño (v. 12b). Siete personajes monstruosos se han adueñado de la ciudad. Traduciendo el símbolo numérico, la totalidad de los ciudadanos son unos pervertidos. Sin imágenes es la visión de Jerusalén que describe Jeremías: «Recorred las calles de Jerusalén, / mirad bien y enteraos; / buscad por sus plazas, / a ver si topáis con alguno / que practique la justicia, / que busque la verdad…» (Jr 5,1). Es una ciudad "sanguinaria" (Ez 22).

El engaño ha sido el último personaje citado, y al engaño traidor están dedicados los versos siguientes. Se comprende que el enemigo ultraje; que quien odia agreda («se alce contra mí»). Al primero se le puede soportar; el agredido puede esconderse ante el agresor. ¿Cómo percatarse de la maldad de aquél que hasta ahora era amigo? Es un hombre del mismo rango: con la misma mentalidad, educación y opinión. Es o era el "amigo", con connotaciones de ternura y de afecto profundo (Jr 3,4; Pr 2,17). Es o era el "compañero" o quizás mejor el confidente (*yāda'*), con el que se compartían ideas y proyectos: la persona humanamente más cercana. El lazo que unía a ambos era de «dulce intimidad», y lo más profundo de la intimidad humana que es la intimidad religiosa: «íbamos en grupo a la casa de Dios» (es una traducción que respeta el texto hebreo). Este amigo del alma ha ultrajado y agredido a su entrañable amigo de antaño. Lo ha traicionado. El engaño entre amigos es causa del dolor más atroz. (La traición de Judas, cf. Mt 26,21-24 y par.).

En violento contraste con el grupo que caminaba festivo hacia la casa de Dios, el amigo traicionado pide la muerte súbita para los inicuos moradores de la ciudad y también para el amigo traidor: «¡Que les sorprenda la muerte, bajen vivos al Seol…!» (v. 16a): «que desde fuera y desde arriba, la Muerte se eche sobre ellos, que desde abajo el Abismo se los trague. Sin escapatoria» (Alonso-Carniti, I, 757). No pide el salmista que Dios intervenga; lo hará a través de sus emisarios: la Muerte y el Abismo, como en el caso de Coré, Datán y Abirón (Nm 16,30). La causa de este deseo tan vehemente es que ellos son

el recinto de la maldad, y dan hospedaje a todas las maldades. Por eso la ciudad está regida por el crimen.

5. *El soliloquio de la invocación* (17-20a). Existe al menos uno que no se suma a las discordias ni a la violencia. En oposición con la escena anterior, y en un segundo soliloquio, el orante dice de sí mismo: «pero yo…». Él invoca al Dios que salva (v. 17), a Yahvé. Desengañado de los hombres, traicionado por el amigo del alma, el orante se dirige al Dios del éxodo, a Yahvé, que es Dios salvador. Tal es la base de la confianza última. La oración, llegado este momento, es queja y gemido: lamento que brota de la tristeza interior y que traduce en palabras el dolor del alma. Éstas llegan a Dios como un clamor, y Dios escucha. La oración abarca todo el arco temporal: el comienzo del día –a la caída de la tarde–, al rayar el alba y al mediodía (v. 18a). Son los tiempos de la oración (cf. Dn 6,11).

Dios responde rescatando, como rescató a su pueblo de la esclavitud de Egipto (cf. Dt 13,6; Sal 34,23). La vida del orante estaba en peligro, acaso porque era el único justo en la ciudad; la guerra que le han declarado es una guerra a muerte; todos están contra él, según la traducción del texto que ofrezco en nota, o en el pleito que han incoado pretenden la condena del acusado; interviene Dios rescatando la vida amenazada y preservándola intacta (v. 19). Así es como Yahvé, el Dios del éxodo, escucha la queja y el gemido. No se ha retraído, sino que ha respondido (vv. 2-3a), a la vez que destruye la ilusión de impunidad en la que viven los impíos (cf. Sal 36,2; 54,5; Gn 20,11; Ex 1,21). No puede ser de otro modo, pues Él se sienta en la sede de la justicia y de la salvación; es el Eterno, que está por encima del tiempo. Su reinado está por encima de todos y trasciende todas las edades; es «superior a todos por derechos de antigüedad (véase Dt 33,27» (Alonso-Carniti, I, 758).

6. *Hipocresía por doquier* (20b-23). Al «terror por doquier» corresponde la hipocresía por doquier. Los malvados que hostigan con saña (v. 4) gozan también de cierta estabilidad, yuxtapuesta a la del Eterno: permanecen en su maldad. Como carecen de sensibilidad religiosa –«no temen a Dios» (v. 20b)–, son incapaces de convertirse, de abandonar su maldad y se tornan contumaces. Agreden incluso a quien ha sido amigo, a «su aliado», con quien mantenían vínculos de amistad y de solidaridad (v. 21a). ¿Es el amigo de los vv. 14-15)? Algo tan sacrosanto como es una alianza de amor es profanado. Es el drama de «los

falsos hermanos» (cf. Jr 9,7) o de los «falsos amigos». La boca puede ser untosa como la manteca, pero su interior es tan duro y mortal como la guerra; su palabra es suave como el aceite; en realidad es cortante como una espada. «El enemigo habla pausadamente, por dentro planea traiciones ocultas» (Si 12,15). El terror es demoledor. La hipocresía es mortal. El terror genera pavor. La hipocresía asesina lo más sagrado de la persona que es su intimidad.

El verso siguiente puede ser un nuevo soliloquio, o bien, por el contexto y según sugiere Tournay, palabras que pronuncian los enemigos. Me parece razonable esta propuesta. Continúa actuando la lengua hipócrita, ahora con sarcasmo (cf. Sal 22,9; 37,5): que el hombre piadoso deposite en Dios su peso o sus afanes, Dios lo sostendrá ahora que el orante está inmerso en un maremoto (v. 4); no puede abandonarlo, continúa la ironía, ni siquiera llegada la hora de la muerte: «no dejará que para siempre sucumba el justo» (v. 23b). Mientras hablan así los impíos, están convencidos de que Dios no actuará. Está demasiado distante en su trono celeste para que se ocupe de las cosas de este mundo. 1 P 5,6-7 cita este verso aplicando una hermenéutica exhortativa: el abandono confiado en Dios.

7. *Conclusión: destino de los malvados y confianza del justo* (v. 24). Convergen en este final los tres personajes del drama: Dios, los impíos y el orante. Contra lo que creen los impíos, Dios actúa como juez de una forma contundente. «Que bajen vivos al Seol» (v. 16), había deseado anteriormente el salmista. El Seol era un emisario de Dios. Ahora actúa Dios personalmente: «Y tú, oh Dios, hundirás en lo más profundo de la fosa a esos sanguinarios y traidores…» (v. 24). Son la encarnación de la maldad. No vale para ellos la súplica del aquel otro salmo: «¡Dios mío, en la mitad de mis días no me lleves…» (Sal 102,25). La vida de los sanguinarios y traidores será truncada antes de llegar a la mitad de su curso. Así es como bajan “vivos” al Seol (v. 16). El salmista, por el contrario, reafirma su fe mediante el verbo clásico de la confianza (*bāṭaḥ*). Es la nota postrera de alguien que tuvo a todos en contra de sí, que no pudo fiarse ni de su mejor amigo. Esta confianza en Dios nace del desencanto que le han causado los hombres: «Mas yo confío en ti». Una buena rúbrica para un salmo de tanto tormento psíquico y espiritual.

* * *

Es fácil entrever la actualidad de este salmo. ¡Cuántas ciudades habitadas por la maldad! Y mientras tanto mueren los inocentes. ¡Cuántos emigrantes cruzan los caminos de la tierra en busca de un hogar! Son como palomas que huyen al desierto. El amigo traiciona al amigo, el esposo a la esposa; y a la inversa… Se encoge el alma y nace la congoja. ¡Cuánto fraude en las relaciones sociales! La mentira galopa por la tierra. Desde el dolor más profundo del alma se eleva la súplica, el gemido y el suspiro hacia Dios. Sólo en él se puede confiar con la esperanza de no ser defraudados.

III. Oración

«Señor Jesús, que, siendo anterior al tiempo, asumiste nuestra condición humana, y, entregado por un discípulo amigo, padeciste la muerte por los perdidos, acepta la oración de los que te suplican, y concédenos que, alabándote por la noche, por la mañana y a mediodía, merezcamos ser defendidos de las adversidades de este mundo, Tú, que con el Padre y el Espíritu Santo vives y reinas por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 218-219).

SALMO 56 (55)

EL FIEL NO SUCUMBIRÁ

[1] *Del maestro de coro. Según: «La opresión de los príncipes lejanos»*. De David. A media voz. Cuando los filisteos se apoderaron de él en Gat.*

[2] Misericordia, oh Dios, que me pisan,
me atacan y me oprimen todo el día.
[3] Todo el día me pisan mis enemigos,
son muchos los que me atacan desde la altura*.
[4] El día en que temo, en ti confío.

[5] En Dios, cuya palabra alabo,
en Dios confío y ya no temo;
¿qué puede hacerme un mortal?

[6] Todo el día retuercen mis palabras,
sólo planean daño contra mí;
[7] se conjuran*, se ocultan, siguen mis pasos,
tratando de acabar con mi vida.

[8] ¿Escaparán después de tanta iniquidad?*
¡Abate, oh Dios, a los pueblos con tu cólera!
[9] Tú llevas la cuenta de mi vida errante,
¡recoge mis lágrimas en tu odre!*
[10] Entonces retrocederán mis enemigos
el día en que te invoque.
Yo sé que Dios está por mí.

[11] En Dios, cuya palabra alabo,
en Yahvé, cuya palabra alabo,
[12] en Dios confío y ya no temo,
¿qué puede hacerme un mortal?

[13] Cumpliré, oh Dios, los votos que te hice,
sacrificios te ofreceré de acción de gracias,
[14] pues rescataste mi vida de la muerte*,
para que marche en la presencia de Dios
iluminado por la luz de la vida.

V. 1 Los «príncipes» o «los dioses» – la palabra «opresión» es en hebr. lo mismo que «paloma», y así se traduce a veces, pero el salmo habla de opresión.

V. 3 «desde la altura», o bien entendiendo el sustantivo como vocativo: «oh Altísimo».

V. 7 «se conjuran» Targ. y Jerónimo; «atacan» hebr. Otros: «Acechan, se esconden, / rastrean mis huellas, / como salteadores ávidos de mi vida».

V. 8 Otros: «¡Líbrame de su iniquidad!»

V. 9 El texto añade una glosa sobre este tema: «¿No está en tu libro de cuentas»? La iteración es frecuente en la poesía; por ello se puede traducir: «mis fatigas en tu libro».

V. 14 El hebr. añade: «¿No será ‘mis pies de la caída’?», y algunos mss griegos: «mis ojos de las lágrimas». Puede completar el estico anterior: «alejando mis pies de la caída».

I. Visión de conjunto

Ascendemos en este salmo desde el pavor hasta el abandono. Vamos de la súplica a la confianza. Quizás sea la confianza la que sostiene al salmista en medio del terror y la que inspira su súplica. Así parece sugerirlo el estribillo que suena a intervalos irregulares (vv. 5 y 11-12). Lo ratifica el verbo “confiar”, repetido tres veces (vv. 4.5.12), dos de ellas con la preposición “en” seguida del nombre divino: «confiar en Dios», como base de la confianza. Se completa la preposición con tres repeticiones más (vv. 4.5.11.12). Esta reiteración expresa la actitud dominante del salmo. El nombre divino se repite hasta diez veces –nueve Elohim y una Yahvé–, como si el salmo fuera una letanía del nombre divino.

El estribillo repite tres elementos en los que se condensa el salmo: alabar la palabra de Dios (confiar en Dios) y no temer al hombre. Es una alabanza, que, una vez al final del salmo, se transforma en acción de gracias (v. 13); una confianza que se opone al temor (vv. 4.5.12). Se

reitera también la presencia de la "palabra / promesa" de Dios (tres veces: vv. 5.11), en una construcción sintáctica de difícil explicación: el verbo puede completarse con Dios o con la palabra. En el primer caso debemos entender: «me glorío de Dios»; en el segundo: «alabo su palabra». El lector encuentra la traducción siguiente: «En Dios, cuya palabra alabo…» (vv. 5.11). El verbo "alabar" se halla entre los dos posibles complementos: entre Dios y su palabra. Mi alabanza se dirige a la persona de Dios, y en concreto a su palabra. Puedo fiarme de esa palabra y confiar en Dios, que es quien la pronuncia. La actitud del orante ante la palabra divina es la opuesta a la que tienen los que pisotean al orante ante la palabra de éste: aquéllos la "retuercen" o "tergiversan" (v. 6a); el orante alaba sin reservas la palabra de Dios.

Quienes pisotean y atacan son presentados como "enemigos" (v. 3a): hombres belicosos que pisan, atacan y oprimen (vv. 2-3: al verbo "oprimir" siguen otros dos, haciendo de la opresión el centro de la secuencia verbal). Son hombres calculadores y astutos: planean el mal que van a hacer (v. 6) y después lo ejecutan arteramente (v. 7). Su número es ingente (v. 3). En realidad son unos pobres seres, "frágiles y débiles" (*'ĕnôš*, v. 2); son tan inconsistentes como la "carne", opuesta al "espíritu"; es decir, son "mortales" (v. 5). Proceden de la tierra (*'ădāmâ*), y ellos mismos son tierra: terrenos, nuevamente mortales (v. 12). ¿Por qué temer ante seres de esta índole?

Dios, por el contrario, que ha empeñado su palabra, tiene suficiente fuerza para abatir a la muchedumbre, aunque se trate de numerosas naciones (v. 8b). Con relación al suplicante, es ternura inmensa. Los pasos del salmista sobre la tierra no se pierden en el vacío infinito, como le sucede a Caín («Vagabundo y errante serás sobre la tierra», Gn 4,12), sino que todos y cada uno son anotados por un contable: Dios. No sólo son anotados los pasos externos, sino también la agitación interna. Ni una de las lágrimas del orante caerá al suelo, son preciosas –como lo es el agua, el vino o la leche para el beduino–, y son recogidas en el odre divino; Dios quiere tenerlas ante sí. También los cansancios, las penalidades o las fatigas son registradas en el libro: «[anota] mis fatigas en tu libro», leemos en el texto hebreo. En el libro divino están escritos los nombres de los amigos íntimos de Dios (cf. Ex 32,32; Ml 3,16; Rm 9,3).

Presentados, aunque sea con rasgos genéricos, los personajes del salmo, el material de éste se presta a la siguiente división estructural:

los vv. 2-3 forman la súplica introductoria. El verbo "atacar", formando inclusión, y los motivos militares dan unidad a esta estrofa. El v. 4 parece aislado del conjunto, pero dos motivos –el temor y la confianza– lo vinculan con la antífona del v. 5. La antífona se repite en los vv. 11-12. Entre ambas antífonas discurre el cuerpo de la súplica (vv. 6-10). Los agentes de los vv. 6-7 son los enemigos: realizan el mal que han planeado. Ese mal es la causa de los sufrimientos del orante. Dios reacciona –tiene algo que hacer con relación a los opresores y al oprimido; lo hará judicialmente (vv. 8-10)–, con la inclusión que forman "los pueblos" (v. 8b) y los "enemigos" (v. 10a). Los versos finales (vv. 13-14) son conclusivos. He aquí, de forma intuitiva, la estructura que presenta el salmo:

a) Súplica introductoria (vv. 2-3).
b) Estribillo de confianza en la palabra (vv. 4-5).
c) Cuerpo de la súplica (vv. 6-7.8-10).
b') Estribillo de confianza en la palabra (vv. 11-12)
a') Conclusión: acción de gracias (vv. 13-14).

Si nos atenemos al estribillo, condensación del contenido del salmo, hemos de oponer el temor a la confianza. «La experiencia del *yo* en este salmo es de que, en cualquier suerte de males, la confianza en Dios redime. La confianza se sustenta en las eternas promesas a los justos; éstas son su garantía; el poeta la expresa por la fórmula feliz de su refrán; insertado primero tentativamente en medio de la queja y luego como aserción de la certeza dominante» (A. González Núñez, 264). Podemos emprender el comentario con este título: *confianza frente al temor*.

II. Comentario: Confianza frente al temor.

El título presenta dos datos misteriosos. El primero se ha traducido así: «Según 'La opresión de los príncipes lejanos'». Posiblemente es una melodía antigua, que desconocemos. Los LXX y la Vulgata tradujeron muy libremente: «Para el pueblo que ha sido alejado de los lugares santos». En el Tárgum leemos: «Para la comunidad de Israel, semejante a la paloma silenciosa, en el tiempo en el que fue deportada lejos de sus ciudades». En ambos casos es clara la interpretación exílica del salmo. Tournay, basándose en Sal 123,4 y en So 3,1, traduce: «La opresión de los príncipes lejanos». No sabemos con exactitud

qué significa este dato. El segundo se refiere a la historia de David (cf. 1 S 21,11-16). El autor del título acaso relacionó el salmo con la historia de David, valiéndose de la raíz verbal *hll* que en este salmo se traduce por “alabar” (vv. 5.11) y en 1 S 21,14 por “hacerse el loco”, y también por el “temor” (vv. 4.5.12 y 1 S 21,13). Por otra parte, la vida del fugitivo David podía verse reflejada en la “vida errante” del v. 9. El título, al ser secundario y tardío, nada nos ayuda para comprender el salmo. Como es lo habitual en este comentario, prescindo del título para explicar el salmo.

Me ayudan, sin embargo, los motivos de las estrofas: *confianza frente al temor*. Es la política que el profeta Isaías propone a Ajaz: «¡Alerta, pero ten calma! No temas, ni desmaye tu corazón… Si no os afirmáis en mí no seréis firmes» (Is 7,4.9). En vez de temer, creer; en vez de temer, confiar.

1. *Súplica introductoria* (vv. 2-3). La actuación de los enemigos es trepidante. El poeta recurre a cinco verbos para describirla: pisar (o «tener avidez de», depende de la derivación radical del verbo) –atacar-oprimir-pisar («tener avidez»)-atacar. En el centro de esta secuencia está la *opresión*, consecuencia de la acción bélica y de la avidez, que es la desencadenante de la persecución. Es notoria la prepotencia de los enemigos: atacan «desde la altura», que puede ser una alusión a las alturas que rodean a Jerusalén (cf. 2 R 19,22) –a no ser que, entendido de forma adverbial, debamos traducir «con orgullo»; o que aluda a un nombre divino: “¡Oh Excelso!”, formando inclusión con el nombre divino del comienzo: “¡Oh Dios!”–. La actuación del enemigo no conoce tregua: “todo el día”, en contraste con el “día”, un momento tan sólo para la súplica (v. 4). Es que, pese a su prepotencia, son unos impotentes: simples hombres (*'ĕnôš*), seres de carne (*bāśār*), meros hombres (*'ādām*, procedentes de la tierra: *'ădāmâ*). Aquel a quien se dirige el salmista es el verdaderamente poderoso. Inmerso en este estrépito bélico, el poeta eleva su voz a Dios: «Misericordia, oh Dios…» (v. 3). Viene a ser una apelación al amor divino: que Dios se incline benévolamente a este campo de batalla y tenga piedad del oprimido.

2. *Cuerpo de la súplica* (vv. 6-7.8-10). La súplica inicial va seguida del primer estribillo, que se repetirá en los vv. 11-12. Hablaré del estribillo una vez que haya expuesto el contenido del cuerpo de la súplica: la persecución (vv. 6-7) y la esperanza (vv. 8-10).

En el cuerpo de la súplica se repite por tercera vez la lucha sin tregua: “todo el día” (v. 6). El verso se articula en torno a las palabras y a los planes. Lo que hacen los opresores con “mis palabras” [las del salmista] es deformarlas o retorcerlas. Forjan una palabra calumniosa o acusadora, que emplearán contra el oprimido, a la vez que planifican detalladamente el mal que harán caer sobre él. Es una actuación oral y mental, que va seguida de acciones calculadas y aplicadas en la cacería. El cazador se solapa para cobrarse su pieza. El v. 8 proporciona una serie de verbos que tienen una única finalidad: “acabar con mi vida”. Están ávidos de sangre, como guerreros implacables. Lo malo es que no dan la cara, mientras en la posible víctima se incuban miedos y terrores.

Tanta maldad no puede quedar impune, sea que sigamos la traducción de la NBJ: «¿Escaparán después de tanta maldad?» (v. 8), sea que, con otra posibilidad que proporciona el texto hebreo, traduzcamos de este otro modo: «Líbrame de su iniquidad». La pregunta, en el primer caso, es retórica. En el segundo caso se implora directamente la liberación, aunque sea “in extremis” (cf. Ez 7,16). Porque en cada uno se repite en miniatura la historia del pueblo, no es necesario ver tras las “naciones” enemigas a las grandes potencias, ni considerar que este salmo fue escrito en la diáspora; basta con que aluda a los enemigos clásicos de Israel, para que el poeta los vea reflejados, también en miniatura, en su propia historia: los impíos que oprimen al orante son semejantes a los pueblos que humillaron a Israel. Los “pueblos” del v. 8b son los enemigos del v. 3a. Son orgullosos y prepotentes, si atendemos a la raíz hebrea de la que se deriva el sustantivo “enemigos”, como orgullosos y prepotentes son los opresores del salmista. Pues bien, Dios los hará bajar de la altura desde donde combaten (v. 3b) y los derribará por tierra: los abatirá. Tal es la petición dirigida a Dios con relación a los enemigos.

Dios mostrará suma ternura al oprimido. Registrará en el libro divino sus andanzas: sus pasos en solitario originados por el sufrimiento. Dios convierte esos pasos, aparentemente sin sentido, en una trayectoria vital (como las etapas del éxodo; cf. Nm 33). «Nada creó Dios más triste que el ojo: por todas las desgracias le toca a él llorar» (Si 31,12). Son lágrimas preciosas. Son desahogo del alma, «solidaridad del cuerpo con la pena del espíritu» (Alonso-Carniti, I, 767), pero sobre todo son lágrimas recogidas cariñosamente por Dios y guardadas en su

odre de beduino. Comenta Jacquet a este propósito: «Dios tiene ante sus ojos cada lágrima humana como una especie de filacteria (Ex 13,8.9.16; Dt 6,4.9; 11,13-21), para que, recordándola, pueda dar a cada una la recompensa conveniente. Las lágrimas ante los ojos divinos tienen la validez de un acto jurídico que establece los derechos del orante en materia de retribución». Llegará el día en el que Dios «enjugue las lágrimas de todos los rostros» (Is 25,8; Ap 7,17). El texto hebreo aún añade un tercer gesto de ternura divina: «[anota] mis fatigas en tu libro». Es el "libro de la vida" (cf. Ml 3,16; Sal 139,16; Jb 19,23). Los cansancios y las penalidades, lo mismo que las lágrimas, son preciosas ante Dios. Nada de esto caerá en el vacío, en el sinsentido; es anotado meticulosamente por Dios, contable, que no olvida ninguno de los dolores de sus hijos. Así es la ternura de Dios para con los oprimidos. Cuando todo esto suceda –y sucederá en cuanto Dios sea invocado: «el día en que lo invoque», v. 10,b–, los opresores se replegarán y retrocederán. El orante, por su parte, reconocerá que Dios está con él: es el Dios-con-él (el Emmanuel). Y si Dios está con él, ¿quién puede estar contra él? (cf. Rm 8,31.35). La confianza se yergue frente al peligro. El motivo de esta confianza lo encontramos en las antífonas.

3. *Confianza en la palabra* (vv. 4-5.11-12). El temor está unido a la confianza. El mismo día en el que teme y tiembla el oprimido confía: «el día en que temo, en ti confío» (v. 4). El temor está justificado, porque son muchos contra mí. También la confianza está justificada, porque los muchos no son más que mortales, mientras que la confianza radica en Dios. El poeta repite el verbo "confiar" (vv. 4.5), que es el verbo clásico del abandono en Dios, en sus manos. La confianza destierra el terror. La confianza del poeta se traduce en la alabanza a la palabra. ¿Quién pudo más en otros tiempos: la acción opresora del Faraón o la palabra de Dios? Lo mismo sucede ahora: Dios ha pronunciado su palabra, su promesa salvadora, que es mucho más eficaz que la acción de los opresores.

El estribillo se repite casi literalmente en los vv. 11-12. Se enfatiza la confianza con el doble fundamento en paralelismo: «en Dios... en Yahvé». El Dios del éxodo es el fundamento último de la confianza. Alabar la palabra también se repite por dos veces. El poeta confía en el Dios de la palabra que no tiene retorno, o en la palabra de Dios que no se retracta. El opresor, ante Dios y su palabra, es mera "carne" (v. 5), simple ser de tierra (v. 12), que no puede desafiar a Dios ni a su

protegido. Los prepotentes y arrogantes son derribados de su pedestal. La carta a los Hebreos cita el v. 12 en un contexto de confianza en las riquezas o de confianza en Dios (Hb 13,6).

Aunque se repita el estribillo, existe un “crescendo” psicológico –como en el Sal 42-43–, que desemboca en la acción de gracias de la conclusión. Antes de exponer la conclusión, me parece interesante lo que escribía Bonhoeffer en la navidad de 1943, en el campo de concentración nazi: «Hay oscuridad en mí; en ti, en cambio, luz; estoy solo, pero tú no me abandonas; no tengo fuerza, pero tú eres mi ayuda; estoy inquieto, pero en ti está la paz; en mí hay amargura, en ti paciencia; no comprendo tus caminos, pero tú sabes cuál es mi senda» (citado por Ravasi, II, 139).

4. *Conclusión: acción de gracias* (vv. 13-14). El voto formulado y la acción de gracias entonada nos indican que estamos en la conclusión del salmo. El poeta que ha pedido piedad en el momento de la opresión está seguro de que se acercará al templo a cumplir su voto y a cantar su alabanza (cf. Sal 22,26). El orante ha sido librado de la muerte violenta que contra él tramaban los opresores; sus pies, como añade el texto hebreo, no han tropezado precipitándole en la fosa fatal, sino que han sido conducidos por el camino que conduce a la vida. El orante ya no es un errante (v.9) sin destino, como Caín, que tenía que alejarse de la presencia de Dios (Gn 4,14), sino que camina ante el rostro divino, en la presencia de Dios hacia la luz de la vida o «iluminado por la luz de la vida» (v. 14): «tu luz nos hace ver la luz» (Sal 36,10). A la oscuridad de la muerte se opone la luz de la vida.

Aunque este salmo no tenga en cuenta la liberación definitiva de la muerte, como tampoco habla de ello Sal 16,10-11, su espiritualidad es sublime, mientras que la esperanza se proyecta hacia una liturgia perenne. Ser arropados en el templo por la luz eterna de Dios es la cima de la confianza que vence todo temor.

* * *

El poeta se ha movido entre el temor y la confianza, prevaleciendo ésta; entre las andanzas y la compañía del Señor; entre las lágrimas y la luz; entre la opresión y la liberación; entre las palabras que son retorcidas por otros y la palabra que es firme y digna de confianza. Ha prevalecido la confianza en Dios y en su palabra, y el poeta nos eleva

a la luz de la vida, meta del camino. Es la meta que celebraba Tagore cuando escribía: «Te deseo a ti, sólo a ti – que mi corazón lo repita sin fin… Te deseo a ti, sólo a ti».

III. ORACIÓN

«Magnífico Protector de las guerra invisibles, que no permites que sean oprimidos por el enemigo quienes confían en ti, te rogamos que nos enjugues las lágrimas por el pecado; así, mientras reñimos las batallas contra la carne, mereceremos agradarte en la luz de la vida. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 221).

SALMO 57 (56)

EN MEDIO DE LOS «LEONES»

[1] *Del maestro de coro. «No destruyas». De David. A media voz. Cuando, huyendo de Saúl, se escondió en la cueva.*

**[2] Misericordia, oh Dios, misericordia,
que busco refugio en ti,
me cobijo a la sombra de tus alas
esperando que pase el infortunio.
[3] Invoco al Dios Altísimo,
al Dios que tanto hace por mí*.
[4] Mande desde el cielo a salvarme,
confunda al que me acosa*,
envíe Dios su amor y su verdad.** *Pausa.*

**[5] Me encuentro tendido entre leones
que devoran seres humanos;
sus dientes son lanzas y saetas,
su lengua, espada acerada.**

**[6] ¡Alzate, oh Dios, sobre el cielo,
sobre toda la tierra, tu gloria!**

**[7] Tendieron una red a mis pasos,
mi cuello se doblegaba*;
una fosa cavaron ante mí,
¡cayeron ellos dentro!** *Pausa.*

**[8] A punto está mi corazón, oh Dios,
mi corazón está a punto;**

voy a cantar, a tañer,
[9] ¡gloria mía, despierta!,
¡despertad, arpa y cítara!,
¡a la aurora despertaré!
[10] Te alabaré entre los pueblos, Señor,
te cantaré entre las naciones;
[11] pues tu amor llega hasta el cielo,
tu fidelidad hasta las nubes.

[12] ¡Alzate, oh Dios, sobre el cielo,
sobre toda la tierra, tu gloria!

V. 3 Otros, sin alterar el texto hebreo: «mi vengador / retribuidor».
V. 4 Otros: «de los insultos de mis perseguidores».
V. 7 Otros traducen este estico: «[tendieron] un lazo a mi cuello».

I. Visión de conjunto

Que la acción de gracias siga a la súplica ante el peligro –persecución o una acusación injusta– es algo normal en las plegarias sálmicas. Lo que llama la atención en el Sal 57 es lo siguiente: que en los vv. 8-12 se repite, casi al pie de la letra, Sal 108,2-6; que el v. 11 sea un duplicado de Sal 36,8 y que el estribillo (vv. 6.12) rompa la secuencia temática de la primera parte del salmo que comprende también el v. 7. Estos datos, junto con el cambio de tono entre los vv. 2-5.7 y 8-11, han inducido a considerar el salmo como una mezcla de dos piezas unidas artificialmente por medio del estribillo.

Comienzo por la repetición de la invocación matutina en el Sal 108. Si la invocación es original en el Sal 56, el Sal 108 no la mejora. El Sal 108 suprime el efecto de la iteración del v. 8: desaparece la repetición «mi corazón está a punto»; el estribillo tampoco se repite, ni desaparece el verbo "despertar"; el poeta del Sal 108 escribe sencillamente: «cantaré y tañeré con toda mi alma» (v. 2). Se destruye de este modo el efecto climático del Sal 56. El autor del Sal 108 añade dos conjunciones copulativas innecesarias (vv. 5b.6b). La segunda parte del Sal 108 ha sido tomada de Sal 60,7-14. Es decir, el Sal 108 es un producto secundario, resultado de la unión de dos piezas desgajadas de su lugar primitivo, y unidas en un nuevo salmo. Es posible que la canción matutina (vv. 8ss) tuviera cierta autonomía, e

incluso que existiese, cuando el autor compuso su poema del Sal 56. El contexto natural de esta canción puede ser perfectamente la petición de auxilio.

El estribillo presenta una segunda dificultad. Temáticamente debería llegar después del v. 7. Puede darse una explicación para la colocación del estribillo en el v. 6, y es que la segunda parte del v. 7 –el mal planeado se vuelve en contra de quienes lo tramaron– se abre a la acción de gracias de los versos siguientes, en virtud precisamente del estribillo. Pero el v. 7 pide la compañía del v. 5, y el estribillo se interpone entre ambos separándolos. Pese a todo, el salmo, en su forma actual, tiene su identidad propia y su unidad, bien estructurada y coordinada, sin que tengamos que negar que el poeta se apropió de algún material preexistente.

La primera parte, la súplica ante el peligro, es una preparación de la segunda. Desde el punto de vista formal, el motivo de la alabanza del v. 11 –el amor y la verdad/fidelidad– ha sido anticipado en la petición del v. 4. La actividad propia de la noche es "invocar" (clamar, v. 3). Cuando llegue la mañana, el salmista entonará la alabanza (v. 10). La secuencia temática, por lo demás, es clara: uno que ha sido injustamente perseguido o acusado se refugia en el templo, «esperando que pase el infortunio» (v. 2b). Éste es de tal magnitud que el orante tiene prisa por la llegada de la mañana, tiempo propicio para ser liberado y para entonar la acción de gracias al amor y a la fidelidad/verdad del Señor.

Estructuralmente hablando, son claras la súplica (vv. 2-4) y la alabanza (vv. 8-11). Entre ambas partes surge el peligro (v. 5) y la liberación del mismo (v. 7). El estribillo separa a uno de otra (v. 6), y se repite como estribillo culminante en el v. 12. El aspecto estructural que presenta el salmo es el siguiente:

1. Súplica (vv. 2-5).
   a) Invocación (vv. 2-4).
   b) Descripción del peligro (v. 5).
   • *Estribillo*: Invocación para que Dios intervenga (v.6).
2. La alabanza (vv. 7-11).
   b') Liberación del peligro (v. 7).
   a') Himno de gratitud (vv. 8-11).
   • *Estribillo*, cumbre de la oración (v. 12).

La anticipación temática del v. 11 en el v. 4 nos permite enfocar el comentario al salmo como una alabanza entonada al amor y a la fidelidad/verdad del Señor. Es invocado para que intervenga como luz en medio de la noche; llegada la mañana de la liberación, es alabado. Comentaré el salmo ciñéndome a sus dos partes: súplica y alabanza.

II. COMENTARIO: «Envíe Dios su amor y su verdad»

El título, procedente de la exégesis judía, relaciona el salmo con la historia de David; acaso cuando, perseguido por Saúl, se refugió en la cueva de Adulán (cf. 1 S 22,1ss) o cuando se asentó en los refugios de Engadí (cf. 1 S 24,1-23). La anotación «No destruyas» puede aludir a una melodía de aquel tiempo, conforme a la cual se ejecutaba el poema. No es probable que se refiera a la oración de Moisés de Dt 9,26: «Señor, no destruyas a tu pueblo y a tu heredad…», ni a Is 65,8. Una u otra referencia condiciona la datación del salmo, al menos para el autor del título, que, como ya hemos repetido, es secundario.

1. *Súplica: «Misericordia, oh Dios, misericordia»*. Comienza la súplica con una doble apelación a la gracia amorosa de Dios, a su piedad. A esa doble demanda corresponde una doble declaración de confianza: «me refugio». Se busca refugio en situaciones de peligro. La iteración del verbo "refugiarse" da continuidad a la acción: me he refugiado y me sigo refugiando…, hasta que pase el infortunio. El lugar de cobijo es Dios, presente en el templo: la sombra de sus alas. Las alas divinas –una alusión a los querubines, cuyas alas cubrían el arca– se parecen a las del ave madre, «cuyas alas regalan sombra y cobijo (cf. Sal 36,8; 61,5; 91,4). Ambas figuras, sombra y alas, confluyen en Sal 57,2» (A. Aparicio, *Tú eres mi Bien*, 44). El pasaje bíblico más cercano al salmo es Is 26,20: «Pueblo mío…, escóndete un instante hasta que pase la ira». Desde este "lugar" seguro el salmista eleva su clamor.

La invocación va dirigida al «Dios Altísimo», que es el nombre que Yahvé recibe en el culto de Jerusalén. Por ser el Altísimo, tiene ante sí toda la historia humana y, bajo su protección, la vida de quien le invoca. Nadie como él puede ser un juez justo, restaurador del orden, cuando éste ha sido quebrantado. Sin cambiar el texto hebreo, el Altísimo es un Dios "Vengador": pone a cada uno en su sitio. No está impasible en su cielo o en su templo, sino que desde el cielo envía su

salvación, personificada en dos atributos de la alianza: “su amor” y “su verdad/lealtad”, equivalentes a la luz y a la verdad que flanquean a quien se dirige al santuario (cf. Sal 43,3). ¿Para salvar o librar de quién o de qué? Posiblemente «de los insultos de mis perseguidores» (v. 4b; cf. Sal 56,2), que son hombres ávidos y codiciosos (*šā'ap*)que arrebatan a gente indefensa (cf. Alonso-Carniti, I, 776). Es suficiente con que la avidez se vierta en calumnias para que tenga matices de persecución y de acoso. El texto es tan oscuro y elíptico que admite distintas traducciones e interpretaciones. La NBJ traduce: «confunda al que me acosa» (v. 4b).

Después de una invocación, tan ampliamente desarrollada, el poeta describe el peligro. Nos resulta conocido el símbolo zoomorfo para designar al enemigo (cf. Sal 7,3; 10,9; 17,12, etc.). El poeta piensa en leones especialmente enfurecidos, echan fuego por las fauces (*lāhaṭ*), dispuestos a devorar ávidamente seres humanos. Contrasta con la ferocidad de los leones la actitud del orante: «ha de acostarse entre leones» («me encuentro tendido», v. 5a). Es decir, recogiendo el matiz de la forma verbal hebrea, *debe* dormirse, alejando de sí todo temor, bien porque el amor y la verdad vendrán desde el cielo (v. 4), bien porque se espera que Dios intervenga, llegada el alba. Por asociación con el fuego y con el proceder del salmista, la escena evoca a los tres jóvenes del libro de Daniel, que, arrojados a las llamas, alababan a Dios (Dn 3,24). A continuación el poeta explica la imagen. La lengua de los leones no es carnosa, sino afilada como la espada; sus dientes son lanzas y saetas. El poeta pasa gradualmente de la alegoría (v. 5a) a la comparación (v. 5b). La lengua de los perseguidores, en efecto, es una “espada afilada” que siembra la muerte (Sal 52,4).

Desde el seno de la noche y en medio de los leones, el salmista suplica la llegada de Dios como luz resplandeciente: que se muestre para defender al inocente o al perseguido a muerte, tanto si se mantiene el vocablo hebreo como verbo («Álzate, oh Dios…»), como si tiene valor de sustantivo: “tu grandeza”, en paralelismo con “tu gloria”. El poder cósmico de Dios –es el Altísimo (v. 3)– no puede permanecer indiferente ante la maldad perpetrada por los impíos. Que Dios se eleve como luz matutina, como luz que amanece. Así tenemos que la mañana es tiempo de favor, que la luz es esperanza y expectación, que Dios es luz. El orante anticipa el amanecer divino, y comienza a sentir el cambio de situación. En cuanto amanezca, Dios mostrará su

piedad (v. 2), su amor y su lealtad (v. 4). A lo largo de la noche queda sonando la súplica: «Misericordia, oh Dios, misericordia…».

2. *La alabanza: «Te alabaré entre los pueblos»* (vv. 7-11). Persiste el peligro con una pequeña diferencia: en vez de ser los animales quienes acosan al hombre, éste es un animal acosado por los humanos. El cazador tiende y disimula una red para atrapar al animal desprevenido; cava una fosa y la cubre de ramaje, para cobrarse su pieza; esconde un lazo, y el animal será apresado por el cuello. No saben que está preparando su propia captura y muerte: «¡cayeron ellos dentro!» (v. 7b), conforme al refrán de Pr 7,16: «El que cava una fosa caerá dentro de ella, / el que rueda una piedra le caerá encima». Este cambio de suerte ha sucedido en virtud del v. 6.

Mientras caen los perseguidores, el perseguido se muestra firme y seguro: «A punto está mi corazón, oh Dios, mi corazón está a punto» (v. 8). Es el "corazón firme" que pedíamos en el Sal 51, el *Miserere*. Se alude así a la realidad nueva, estable, gozosa, generada por la poderosa protección divina. Simultáneamente es una realidad impaciente. El poeta tiene prisa de que llegue pronto la luz del día, cuyos primeros destellos se vislumbran. Todo y todos han de despertarse para recibir el nuevo día. Ha de despertarse ante todo el interior apasionado y humano del poeta: su "hígado" (gloria), sede de las emociones más profundas. Las cuerdas del arpa y de la cítara, que tantas notas guardan, han de salir del sueño. La aurora, como personaje celeste, ha de adelantar la cita que tiene con la tierra. Retrocedan las tinieblas y venga la luz; que se anticipe el tiempo de la liberación existencial y espiritual (cf. Sal 17,15; Is 58,10); que se haga ya presente el día del favor divino (cf. Is 49,8). Son posibles connotaciones de la llegada de la aurora.

A partir de este momento todo se torna un cántico de alabanza. Ésta se extiende por todo el horizonte planetario –dimensión horizontal (v. 10)–, y se alza hasta el cielo y las nubes –dimensión vertical (v. 11)–. «¿Quién es tan grande que llegue hasta el cielo?, ¿y quién es tan amplio que abrace la tierra?», se pregunta Jacquet. Sólo Dios, cuyo amor fiel sobrepasa los cielos, cuya verdad o fidelidad es más gigantesca que las nubes. Son el mismo amor y verdad enviados como emisarios desde el cielo (v. 4). Acompañaron al orante durante la noche del dolor. Ahora, llegada la mañana, llenan de luz el cielo. Son la expresión del amor de Dios a los hombres. ¿Cómo no cantar ahora la grandeza y la gloria divi-

na, cuando la gloria la luz de Dios inunda toda la tierra (v. 12)? Es la palabra final del salmo y también del itinerario del poeta: «¡Álzate, oh Dios, sobre el cielo, / sobre toda la tierra, tu gloria!».

* * *

El dolor mortal y el gozo inefable se dan la mano en este salmo. Ambos, dolor y gozo, forman la urdimbre de la vida humana. K. Gibran escribía: «Algunos de entre vosotros dicen: 'el gozo es más grande que el dolor'; otros afirman: 'el dolor es mucho más grande'. Pero yo os digo que ambos son inseparables. Están unidos, y si uno se sienta a la mesa, el otro duerme en vuestro lecho» (*El profeta*, 33). El salmista, amenazado de muerte, buscó refugio en el templo y puso su confianza en el amor fiel de Dios. En este amor se apoyó el salmista, y esperó a que pasara el infortunio. Aunque estuviera rodeado de fieras, «tan tranquilo estaba, que dormía cuando quería» (San Agustín, *Enarraciones*, II, 406). Cerradas definitivamente las fauces de los leones, no queda más que cantar con múltiples instrumentos musicales el amor y la verdad divina. Toda la tierra es escenario del cántico que llega hasta el cielo, más allá de las nubes. La última palabra de la existencia humana es el gozo.

III. Oración

«Transforma, Señor, la iniquidad de esta humilde familia que se cobija a la sombra de tus alas, para que, una vez que hayas enviado tu misericordia desde el cielo, seamos liberados de las funestas fosas de las insidias. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,223).

SALMO 58 (57)

EL JUEZ DE LOS JUECES DE LA TIERRA

[1] *Del maestro de coro. «No destruyas». De David. A media voz.*

[2] ¿De verdad, dioses*, pronunciáis justicia,
juzgáis a los hombres conforme a derecho?
[3] No, que cometéis a conciencia injusticias,
vuestras manos sopesan violencia en la tierra.

[4] Pervertidos están desde el seno los malvados,
extraviados desde el vientre los hipócritas;
[5] tienen veneno como veneno de serpiente,
como el de un áspid sordo que se tapa el oído,
[6] que no oye la voz del encantador,
del mago experto en encantamientos.

[7] Rómpeles, oh Dios, los dientes en la boca,
quiébrales, Yahvé, las muelas a los leones.
[8] ¡Que se evaporen como agua que pasa,
que se pudran como hierba que se pisa*,
[9] como limaco que se deshace al andar,
como aborto que no contempla el sol!
[10] ¡Antes de que echen espinas*, como la zarza,
verde o quemada, los arrebate el torbellino!

[11] El honrado se alegrará viendo la venganza,
lavará sus pies en la sangre del malvado;
[12] dirá la gente: «El honrado cosecha su fruto;
sí, hay un Dios que juzga en la tierra».

V. 2 «dioses», conj.; «en silencio» hebr. –La expresión se aplica a los jueces y a los príncipes.

V. 8 «como hierba que se pisa» conj.; «pisa sus dardos como» hebr.

V. 10 «Antes de que echen espinas», corregido según Símmaco y Jerónimo; el hebr. (lit. «vuestras marmitas distinguen la zarza») ha cortado mal las palabras e invertido las consonantes.

I. Visión de conjunto

Este salmo es uno de los proscritos por la autoridad eclesiástica. El creyente no orará con él en ningún acto litúrgico, incluida, claro está la Liturgia de las Horas. Este salmo, junto con otros textos, ha sido omitido. Se debe esta determinación «a cierta dificultad psicológica, a pesar de que los mismos salmos imprecatorios afloran en la espiritualidad neotestamentaria (p.e. Ap 6,10), sin que en modo alguno induzcan a maldecir» (OGLH, 131). ¿No sería preferible la explicación a la omisión, precisamente para superar esa "cierta dificultad psicológica"? Puestos a omitir, ¿por qué no suprimir del evangelio los «¡Ay!» de Jesús, dichos contra los fariseos y los publicanos (Mt 23,13-31.33-36)? No dejan de ser palabras muy duras puestas en labios del Señor. ¿Por qué no borrar alguna que otra página del Apocalipsis (p.e. 6,9-10; 19,1-2), y no digamos de los libros proféticos (p.e. Am 5; Is 1; 5; 10,1-2; Ez 22,1-16…)? Sospecho que con este procedimiento iríamos perdiendo por el camino la «Palabra de Dios», y nos quedaríamos sólo con lo que nos gusta.

Este salmo y las páginas aludidas, entre otras, nos obligan a pisar la tierra. No se trata de la lucha eterna entre "el bien" y "el mal", sino entre oprimidos y opresores, entre víctimas y verdugos. Metámonos en la piel de los vil e injustamente asesinados. San Agustín lo hace a su modo y escribe: «Viene un peregrino a tu patria. Necesita hospitalidad; no se le recibe en tu casa. Entonces él grita que aquella ciudad es inhumana y que fácilmente habría podido encontrar hospedaje entre los bárbaros. Él advierte la iniquidad porque la padece. Tú quizá no la percibes; es necesario que te sientas tú peregrino y que veas cómo te desagradaría aquél que no te prestase lo que tú en tu patria no quieres ofrecer al peregrino. Pregunto a todos: ¿estas cosas son verdaderas? Y dicen: lo son. ¿Son justas? Y contestan: lo son» (*Enarraciones*, II, 419).

Es claro que un salmo como éste no incita a la violencia, sino que pide a Dios que haga justicia. La apasionada oración que es este salmo

expresa el drama de las víctimas ante el poder aplastante de sus impíos enemigos, feroces contradictores de Dios y de los humillados. Si triunfaran definitivamente los asesinos, ¿a qué se reduciría la esperanza que los asesinados depositan en Dios y en su alianza? La vehemencia del salmo ha sido generada por el dolor que sufren los condenados a muerte, y es, en definitiva, una confesión de la confianza en el "Dios de los pobres", y también de su justicia.

Es posible que este salmo haya sido releído a lo largo de la historia de su transmisión. Si podemos aislar una redacción más antigua (vv. 2-3.5.8-10.12), es posible que los "maldecidos" fueran los dioses, opuestos a Yahvé y destronados por Yahvé. Los seguidores de los dioses son alcanzados por esa maldición. A una segunda etapa, tal vez de la época profética, pertenecerían los vv. 4.5-7.11. El salmo, en esta relectura, está dirigido a los políticos y magistrados, que «atropellan la vida del justo, / condenan vidas inocentes» (Sal 94,20). Una maldad total y radical les impide ser justos y hacer justicia. Es posible que el salmo haya sido releído nuevamente también después del destierro, y aplicado ahora a los enemigos nacionales de Israel. Desde esta última perspectiva, y con el uso litúrgico, el salmo se abre a una interpretación escatológica: el enfrentamiento definitivo entre el bien y el mal, emergiendo como vencedor Yahvé, el juez justo. En este poema escuchamos el clamor de los más pobres de esta tierra, cuya esperanza es que Dios aniquile el mal, y a sus obreros, para siempre.

El poeta describe un tipo o prototipo de la maldad. Nada bueno existe en él. Está pervertido desde el seno materno (v. 4). En su corazón concibe la maldad (v. 3), que después ejecutan sus manos. Cuanto mayor sea el mal, mejor; es como si las manos pesaran distintos males, para aplicar el mayor posible (v. 3). Su boca destila veneno; sus oídos están cerrados a cualquier encanto y sonido (vv. 5-6); sus dientes son colmillos de león (v. 7); toda su vida es demoníaca (cf. Kraus, 816.817). Una imagen sumamente adecuada para ellos es la de la serpiente (vv. 6-7), símbolo de la maldad protológica (cf. Gn 3) y escatológica (cf. Is 21,7; Ap 12,9-17; 20,2.10). Si de nada sirven los conjuros para domesticar a la serpiente –los malvados son contumaces–, que se convierta en «limaco que se deshace al andar» (v. 9); que el fuego acabe incluso con la maleza en la que se oculta la serpiente (v. 10). La serpiente es la epifanía del Mal, que sólo desaparecerá ante la teofanía divina.

La estructura del poema es límpida. Ya Hilario descubrió las correspondencias de léxico entre los vv. 2 y 12, formando inclusión: justicia (v.2) / justo (honrado, 12); – el verbo juzgar en ambos versos; – dioses (v. 2) / Dios (v. 12); – hombres (*b^{e}nê ʼādām*, v.2) / gente (*ʼādām*, v, 12). También es perceptible una correspondencia menor en los extremos del poema: "en la tierra" y los "malvados" (vv. 3-4) / el "malvado" y "en la tierra" (vv. 11-12). El poeta, después de increpar a los malvados (v. 2), denuncia la injusticia que cometen (vv. 3-6) y formula una serie de imprecaciones contra los malvados (vv. 7-10). Finaliza el salmo con el apóstrofe del justo (vv. 11-12). La convicción íntima del justo –«hay un Dios que juzga en la tierra»– puede ser el hilo conductor del comentario.

II. COMENTARIO: «Hay un Dios que juzga en la tierra»

Ante las matanzas masivas, las crueldades metódicas, el holocausto de un pueblo, el inmenso dolor de miles y miles de hombres, mujeres y niños, nos sobrecogemos de horror. ¿De qué es capaz el ser humano?, nos preguntamos; ¿también yo seré capaz de tal monstruosidad? ¿En manos de quién estamos?, añadimos. Y puede surgir en nosotros un lenguaje no menos vehemente que el del salmo. Nuestras preguntas pueden ir más allá aún, y nos decimos: ¿No habrá un Dios que haga justicia en la tierra? He aquí un buen salmo para convertir el estupor en oración.

1. *Increpación a los poderosos* (v. 2). Ya indiqué que el poeta pudo dirigirse a los "dioses" y a los "poderosos". Unos y otros tienen la función de gobernar o de hacer justicia. La injusticia de los gobernantes es denunciada sistemáticamente por la profecía. Amós, por ejemplo, acusa a Edón «por haber perseguido con espada a su hermano, ahogando toda piedad» (1,11). La legión de pobres –viudas y huérfanos– no es atendida por el juez/monarca, y ha de pedir justicia a Dios. Nada nuevo nos descubre el poema, pues la injusticia existe en todas partes. Pero la justicia en Israel debería tener un puesto privilegiado, por ser el "pueblo de Dios". A los jueces (gobernantes) se les manda expresamente: «No torcerás el derecho, no harás acepción de personas, no aceptarás soborno, porque el que soborna cierra los ojos a los sabios y corrompe la palabra de los justos» (Dt 16,19). Los jueces –sean dio-

ses o soberanos– en Israel tienen una especial obligación: actúan en nombre de Dios. Garantizan el orden querido por Dios. El atropello de la justicia es un desorden social y también un sacrilegio. Teniendo en cuenta cuanto antecede, nos explicamos la pregunta entre abrupta y sarcástica con la que comienza el salmo: «¿De verdad, dioses [poderosos] pronunciáis justicia, / juzgáis a los hombres conforme a derecho?». Desde luego que no. Veamos por qué.

2. *Denuncia de la injusticia cometida* (vv. 3-6). La acusación desenmascara el centro y origen de la maldad: anida en el corazón. La injusticia cometida no es una casualidad; ha sido meditada previamente. Es un crimen hecho a conciencia. No se contentan los dioses o señores con una maldad cualquiera; se han pasado el día sopesando la maldad, y han decidido aplicar la mayor violencia posible. El poeta lo describe con la imagen de las manos: «vuestras manos sopesan violencia en la tierra» (v. 3b). ¿Cómo explicar tanta maldad?

Los dioses o señores son malvados por vocación. Así como Jeremías, por ejemplo, es llamado a la profecía desde el seno materno (cf. Jr 1,15) o el nazireo es un consagrado a Dios desde el antes de nacer (cf. Jc 13,7), los señores tienen por vocación ser criminales "desde el seno" (v. 4). La orientación al mal es algo congénito en ellos. Recurriendo a los orígenes, como sucede en otras ocasiones, el poeta explica cómo todo el ser de los poderosos es una encarnación del Mal. Se les puede aplicar aquello que dice Jeremías sobre el etíope y sobre el leopardo: «¿Muda el etíope su piel o el leopardo sus pintas? ¿Podréis entonces hacer el bien los avezados al mal?» (Jr 13,23). Únicamente si nace de nuevo, aquél, cuya vocación es hacer el mal, podrá hacer el bien. Es inútil cualquier intento que venga de fuera para cambiar a esa calaña humana que son los criminales. Lo suyo es inocular el veneno como las serpientes y matar a quien es mordido por ellas. De nada sirve la voz del encantador, ni la experiencia de los más expertos en conjuros, como son aquellos que tienen la capacidad de encantar al Leviatán (cf. Jb 3,8). Las serpientes se tapan los oídos y nada oyen, mientras continúan mordiendo y matando. «Contra maldad tan redomada, sólo Dios tiene poder» (A. González Núñez, 270), como expone el poeta a continuación.

3. *Imprecaciones contra los malvados* (vv. 7-10). «El cantor del salmo sabe que nada puede hacer contra los poderes demoníacos; por eso,

sus deseos de aniquilación y sus maldiciones los encarna en una petición dirigida a Yahvé contra los poderes malignos» (Kraus, 817). Sólo la teofanía de Dios puede hacer frente a la epifanía del Mal. Mirando hacia atrás, si los malhechores son serpientes, que Dios les rompa los dientes en la boca (las serpientes también tienen dientes); si son leones, que Dios quiebre sus colmillos o molares (v. 7). Más aún, que los diluya de tal forma que se conviertan en agua derramada por el suelo y que nadie puede recoger (cf. 2 S 14,14). Si son hierba, que sean como la hierba que se pudre bajo los pies (cf. Sal 1,5; 37,2; 9,5-6, etc.). La imagen de la babosa es sumamente repugnante: mientras se desliza por el suelo, lo riega con su baba y da la impresión de que ella misma se diluye. Algo así, nauseabundos e impotentes, son los malvados; que se deshagan al deslizarse. Los malvados no viven la desesperación de haber nacido. Este desespero está reservado para los que ven las atrocidades cometidas por los malvados: ¿por qué no fue el vientre materno su sepulcro para siempre? (cf. Jb 3,11). ¡Maldito sea el día en el que nacieron!, trasladando la maldición de Jeremías sobre sí mismo a esta raza de malvados (cf. 20,14). Que venga "el torbellino" teofánico (v. 10), con todo su aparato bélico, y que termine de una vez por todas con esta clase de gentuza. Que el rayo prenda fuego en las zarzas –verdes aún o ya secas–, donde anida la camada de serpientes. Sólo así, si interviene el poder divino, «desaparecerá el mal de en medio de vosotros» (Dt 19,19).

Aún nos queda la parte más truculenta de este vehemente poema: la reacción del justo ante la actuación divina.

4. *El apóstrofe del justo* (vv. 11-12). Otros salmos nos sitúan en la justa perspectiva para entender el apóstrofe final del Sal 58. Por ejemplo: «Sé que Yahvé defenderá al humilde, / que llevará la causa de los pobres. / Los justos darán gracias a su nombre, / los rectos morarán en su presencia» (Sal 140, 13-14). La actuación definitiva y decisiva de Yahvé es el fin de los malvados y la causa de la alegría profunda del justo.

La imagen de los pies bañados en sangre –la sangre de los malvados, vencidos por el Dios soberano– resulta violenta para la sensibilidad cristiana. Mucho más si leemos, como es el caso de este salmo: «El honrado se alegrará viendo la venganza, / lavará sus pies en la sangre del malvado» (v. 10). Un reflejo de esta imagen, sin embargo, se halla en el Apocalipsis (14,19-20; 19,14.15.21). El poeta no tiene nin-

gún escrúpulo para incorporar a su poema las costumbres bélicas de oriente: los derrotados son pisoteados por el vencedor, como se pisa la uva en el lagar (cf. Sal 60,10; 68,24; 110,6-7; Is 63,1-4), mientras los pies se bañan de mosto o de sangre. Es cierto que nos resistimos a hablar de un Dios "vengativo", como también a que el justo se alegre de la venganza. Recurrimos a los distintos matices semánticos que tiene la "venganza": también significa "liberación, victoria, salvación". Podemos resolver nuestros escrúpulos como hace santo Tomás de Aquino: «no se alegra por la venganza (*propter eam*) sino por la justicia divina (*propter divinam iustitiam*, II, II, 82, art. 8, ad. 2). Éstos y otros matices son ajenos a la sensibilidad del poeta sálmico, un apasionado de la justicia, que no responde a la violencia con la violencia, sino que deja la causa en las manos de Dios. Dios ha respondido, conforme a la esperanza del poeta, y éste se alegra.

Su alegría se torna proclamación de su fe: «El honrado cosecha su fruto, / sí, hay un Dios que hace justicia en la tierra» (v. 11). Ante Dios nadie tiene "inmunidad parlamentaria". Existe un Dios que juzga aquí y ahora. «El salmo manifiesta, de este modo, una fuerte carga de realismo y de optimismo, y se opone a toda religiosidad evanescente y espiritualizante» (Ravasi, II, 185). El poeta comenzaba encarándose con los dioses (poderosos) que gobiernan o juzgan injustamente, sembrando dolor y muerte por donde pasan, y finaliza con el juicio de Dios, que pone a cada uno en su sitio: «Hay un Dios que juzga en la tierra».

* * *

Este salmo nos obliga a poner los pies en esta tierra nuestra, regada con la sangre de tantos y tantos seres humanos. «Con vagas demandas de 'amor' y de 'humanidad' no se hace justicia al vigor profético de estas peticiones» (las del salmo, Kraus, 819). Vemos a tantos y tantos muertos injustamente y permitimos que aflore toda la indignación en nuestra oración. «¡Hay un Dios que juzga en la tierra»! La vida del justo oprimido tiene una recompensa. Será bueno que durante una generación, al menos, oremos con un salmo como éste; acaso así seríamos más sensibles a los clamores de quienes mueren, víctimas de tanta maldad humana. Sería una buena metodología para que nuestra hambre y sed de justicia (cf. Mt 5,6) fueran mayores aún. Sería un modo eficaz de luchar contra el terrorismo, por ejemplo.

III. Oración

«Oh Señor, justicia suprema, concede a tu pueblo secundar tu justicia y amar la rectitud, para que, sin cerrar el oído a tu verdad, no seamos heridos por la mordedura de la serpiente venenosa. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 225-226).

SALMO 59 (58)

CONTRA LOS IMPÍOS

[1] *Del maestro de coro. «No destruyas». De David. A media voz. Cuando Saúl mandó vigilar su casa con el fin de matarle.*

[2] ¡Líbrame de mis enemigos, Dios mío,
protégeme de mis agresores,
[3] líbrame de los malhechores,
sálvame de los sanguinarios!

[4] Mira que acechan mi vida,
poderosos se conjuran contra mí;
sin pecar ni rebelarme, Yahvé,
[5] sin culpa en mí, corren y se aprestan.
Despiértate, ven a mi encuentro y mira,
[6] tú, Yahvé, Dios Sebaot, Dios de Israel,
álzate a castigar a los paganos,
no te apiades de esos pérfidos traidores. *Pausa.*

[7] Regresan a la tarde,
aúllan como perros,
rondan por la ciudad.

[8] Míralos desbarrar a boca llena,
son sus labios como espadas*:
«¿Hay alguien que nos oiga?»
[9] Mas tú, Yahvé, te ríes de ellos,
tú te mofas de todos los paganos.

[10] ¡Por ti velo, fuerza mía,
pues es Dios mi ciudadela!

[11] Mi Dios fiel* saldrá a mi encuentro,
me hará ver el fracaso de mis enemigos.
[12] ¡No los mates, que mi pueblo no lo olvide,
dispérsalos y humíllalos con tu poder,
Señor, escudo nuestro!
[13] Su boca y sus labios profieren engaño,
¡queden presos, pues, en su insolencia,
por la blasfemia, por la mentira que vocean!
[14] ¡Suprímelos con tu furor,
suprímelos, que dejen de existir!
Y se sepa que Dios domina en Jacob,
hasta los confines de la tierra. ***Pausa.***

[15] Regresan a la tarde,
aúllan como perros,
rondan por la ciudad.

[16] Ahí andan, buscando comida,
gruñendo* hasta que no están hartos.
[17] Yo, en cambio, cantaré tu fuerza,
aclamaré tu lealtad por la mañana;
pues has sido un baluarte para mí,
un refugio el día de la angustia.

[18] Fuerza mía, para ti tañeré,
pues es Dios mi ciudadela,
mi Dios fiel.

V. 8 Otra traducción posible: «Mira: de su boca fluye baba, / de sus labios, espadas».
V. 11 «Mi… fiel» mss y versiones; «su fidelidad» hebr.
V. 16 «gruñendo», según versiones; «pasan la noche» hebr. (cambio de vocalización). Otros: «si no se sacian, no se retiran».

I. Visión de conjunto

Las catorce peticiones que discurren a lo largo del salmo facilitan la clasificación del mismo. Sin duda que es una imprecación de alguien ultrajado y humillado. La dificultad aparece cuando queremos averiguar quién es ese “alguien”: ¿un individuo o la comunidad? ¿Un individuo que ora a título personal o que tiene un puesto rele-

vante en la sociedad: alguien de rango? La interpretación del salmo se mueve entre esos dos extremos. Existen razones internas para inclinarse por una de las dos posibilidades, sin recurrir a la "historia de las formas". El lenguaje del salmo parece que va más allá de las vicisitudes de un individuo irrelevante. «Podemos imaginarnos extranjeros intrusos que amenazan la seguridad ciudadana, o aliados traidores que se vuelven un peligro social. También podemos imaginarnos que el orante amplía en la súplica su experiencia individual, de modo que su destino represente el de su pueblo. Esta ambivalencia me parece constitutiva del sentido del salmo y creo que no deberíamos anularla imponiendo una lectura unívoca» (Alonso-Carniti, I, 799).

El tiempo narrativo, que no coincide necesariamente con el tiempo real, se reduce a un día. La prueba comienza por la tarde (vv. 7.15), cuando las sombras nocturnas se apoderan de la tierra e irrumpen furiosos los perros famélicos (vv. 7.15). Se prolonga a lo largo de la noche (v. 16: «no se retiran»: a dormir o porque ya están saciados). Finaliza por la mañana, cuando, al despuntar el alba, el ultrajado y humillado celebra el amor de Dios.

Hablo de ultrajados, porque el arma principal esgrimida por el enemigo es la palabra. Se asemeja ésta a la espada. Así como de la boca de los perros hambrientos fluye la baba, de los labios de los inicuos pende la espada (v. 8). Es la palabra un arma letal, cuando se torna palabra difamadora (v.11), mentirosa o maledicente (v. 13); cuando, quien la profiere, se insolenta (v.13) de tal modo que desafía a Dios, al decir: «¿Quién nos oirá?» (v. 8). Si no existe nadie que escuche, los malhechores se convierten en sanguinarios (v. 3): buscan la vida del inocente (v. 4), como los perros buscan su comida (vv. 7.15-16). Cuando se hayan saciado, se retirarán (v. 16). Pero hay Alguien que escucha; y por escuchar, se reirá y se mofará de los paganos (v. 9). Ese Alguien es el Dios fiel o amoroso (vv. 11.17.18), adornado con los atributos militares (v. 6) y con poderío sobre todo el universo (v. 14). Por ser fiel o amoroso, el orante encuentra en Él su fortaleza o ciudadela (vv. 10.18), y Dios mismo saldrá al encuentro del humillado (v. 11). En virtud de su poderío militar y de su gobierno universal, no sólo se ríe de quienes le niegan, sino que los dispersará y los humillará (v. 12). Cuando alboree, se escuchará una alabanza reiterada y variada (vv. 17-18). Es la última palabra del salmo.

Desde la perspectiva estructural es clara la presencia de un estribillo: vv. 7 y 15, que no está colocado ni al finalizar ni al comenzar distintas estrofas. Existen vestigios de un segundo estribillo, con matices de antífona, en los vv. 10 y 18, que sirve de cierre para las secciones del salmo. Comienza éste con cuatro imperativos, expresión de cuatro peticiones. Es la introducción del salmo (vv. 2-3), en la que confluyen el orante, los enemigos y Dios. Continúa la motivación, completada con una expresión deíctica: "mira" (v. 4), con la que se inicia la primera estrofa (vv. 4-6): demanda ante el Dios del universo. La segunda estrofa comienza con un segundo "mira" (v. 8): Dios reacciona ante la palabra blasfema (vv. 8-9). Con la antífona del v. 10 concluye la primera sección, en medio de la cual se sitúa el estribillo sobre los perros (v. 7). En la segunda sección del salmo aparece por primera vez el amor/fidelidad divino (v. 11), y se repetirá en el último verso de la sección (v. 11) y en la antífona conclusiva (v. 18), formando inclusión. La primera estrofa abarca los vv. 11-14. El v. 11 tiene un valor introductorio, equivalente a los vv. 2-3 del salmo. La estrofa, por lo demás, se centra en la actuación de Dios y de los enemigos (vv. 12-14). El estribillo (v. 15) está entre la primera y la segunda estrofa (vv. 16-17) de esta sección. Comienza la cuarta estrofa (vv. 16-17) con un pronombre personal: «ellos» (*hēmmâ*, equivale al "mira" de los vv. 4 y 8). Resalta en esta estrofa final, meta del salmo, el contraste entre las acciones de los perros y las del orante. Finaliza el salmo (v. 18) con la repetición de la antífona del v.10. Una presentación intuitiva del salmo es la siguiente:

vv. 2-3: *Introducción*: cuatro peticiones.

I. Sección primera: (vv. 4-10): de la demanda del poeta a la risa de Dios.

A) Primera estrofa (vv. 4-6): demanda ante el Dios del universo.

Estribillo (v. 7): los perros famélicos.

B) Segunda estrofa (vv. 8-9): reacción de Dios ante la blasfemia.

Antífona: Dios fuerza y ciudadela (v. 10).

II Sección segunda (vv. 11-18): actuación de Dios y reacción del orante.

A) Tercera estrofa (vv. 11.12-14): actuación de Dios y de los enemigos.

Estribillo (v. 15): los perros famélicos.

B) Cuarta estrofa (vv. 16.17): reacción del orante ante la actuación de los perros.

v. 18: *Conclusión*: Dios fuerza y ciudadela.

Los grandes temas del salmo suenan acordemente en el v. 17: el día de la angustia, que es el tiempo narrativo; la alborada, tiempo de favor y de cánticos; Dios como fuerza y baluarte; la celebración del amor divino. Es legítimo que expliquemos el salmo desde este verso final. Tal vez nos sirva este título: «canción matutina al amor de Dios».

II. Comentario: Canción matutina al amor de Dios.

El título, una vez más, de poco nos sirve para la comprensión o explicación del salmo. Los comentaristas rabínicos vieron cierta afinidad entre el salmo y la vida de David, y acuñaron el título que hoy leemos. El título sálmico acaso aluda a 1 S 19,11, porque, en efecto, la inocencia que confiesa el salmista (vv. 4-5) puede evocar la inocencia de David (cf. 1 S 19,4). El símbolo de los perros (vv. 7.15) puede ser una alusión a 1 S 24,15; la secuencia de "la noche y la mañana" (vv. 7.15-16.17) podía recordar la intención de Saúl de eliminar a David, llegada la mañana. El título, también en este caso, es posterior al salmo y supone una relectura del mismo. Sigo en el comentario el esquema descubierto en la estructura.

1. *Introducción: cuatro peticiones (vv. 2-3)*. Tres peticiones nos resultan ya familiares. La primera, que se repite, recurre al verbo de la salvación física y/o espiritual ("líbrame"). Para la cuarta petición sirve el verbo clásico "salvar". La segunda es más original: "protégeme". Alude el verbo a un lugar elevado y fortificado, inexpugnable, en el que el orante encuentra su seguridad y protección. En ese lugar es protegido y defendido por Dios. El verbo anticipa los atributos de Dios, celebrado en la antífona como "fortaleza" y "ciudadela" (vv. 10.18; también v. 17). Es fácil identificar esta roca elevada e inexpugnable con el templo (cf. Sal 46 y 48).

La hostilidad es total, como sugieren los cuatro sustantivos que describen a los enemigos. El primer sustantivo es genérico: "enemigos"; el segundo añade un matiz bélico al primero: los enemigos se levantan para asaltar y agredir; son insurgentes o agresores. En cuanto "malhechores", son obreros de la vacuidad, acaso con alguna connotación idolátrica (cf. Sal 6,9; 28,3; 64,3). Su violencia es extrema: son sanguinarios (cf. Sal 55,24), nuevamente con una posible alusión a la idolatría. La hostilidad no se queda en palabras, llega a las obras; no sólo es total sino también eficaz.

2. *Sección primera: de la demanda del poeta a la risa de Dios* (vv. 4-10). El tiempo del salmo arranca al atardecer. Los enemigos toman posiciones al caer la tarde. Es la hora del reposo, y Dios descansa (un antropomorfismo). Ha de despertarse y levantarse, porque pérfidos traidores acechan para atacar. Se parecen a perros hambrientos, que ladran y buscan comida al caer la tarde. El salmista, que ha hecho de Dios su ciudadela, formula su demanda al caer la tarde. Y espera. Dios reacciona riéndose y mofándose. Veámoslo más detalladamente.

2.1. *Demanda ante el Dios del universo* (vv. 4-6.7). El poeta ha formulado sus cuatro peticiones ante Dios. Éste ha de darse cuenta de que los enemigos son poderosos y malignos; están dispuestos a matar al suplicante. Es apremiante que Dios se dé por enterado, tanto más cuando quien suplica es un fiel vasallo: no se ha rebelado contra el Soberano, ni el pecado le ha alejado de su meta (la justicia) –no ha pecado–; tampoco ha invertido el mundo de los valores –no ha cometido culpa alguna–. Como paga de una conducta intachable, el poeta ve ante sí un escuadrón militar que está dispuesto a cargar contra él. De hecho ya han tomado posiciones sobre el terreno, como se indica en los dos verbos: "corren" y "se aprestan" (v. 5; cf. Sal 18,30; Jb 15,26; 16,14; Na 2,6). El encuentro entre ambos contendientes tan desiguales es inevitable. Si Dios despertara, y se aliara conmigo; si se me uniera en el encuentro inevitable –«ven a mi encuentro» (v. 5)–…, desaparecería la desproporción de las fuerzas oponentes. De momento el salmista presenta ante la mirada divina a las tropas en el campo de batalla, y el peligro en el que él se encuentra: «mira que acechan mi vida, que conspiran contra mí…» (v. 4).

La doble y atrevida interpelación para que Dios se levante (v. 5) y se despierte (v. 6) es explicable como un antropomorfismo. Teniendo en cuenta, no obstante, la simbología de la estrofa, es un grito de guerra: que Dios se ponga al frente de los ejércitos de Israel y participe en esta miniguerra, como en tiempos pasados el arca de Yahvé iba al frente de sus ejércitos. No en vano Yahvé es el Dios cósmico –"Dios Sebaot"– y el Dios histórico –"Dios de Israel" (v. 6)–. Una situación individual adquiere alcance nacional, pues el orante pertenece al pueblo con el que Yahvé se ha aliado. El salmista espera que Dios intervenga como el gran general, que "inspecciona" y "castiga" a los "paganos", como personajes prototipos de la iniquidad. Si son además ene-

migos internos de Israel –"traidores inicuos" (v. 6)–, no lo sabemos, porque el salmo pasa con facilidad del ámbito individual al colectivo, del nacional al internacional, del tiempo a la escatología. En todo caso, el Dios de la alianza no puede permanecer indiferente ante la impiedad de los criminales y la angustia de los inocentes.

El estribillo céntrico de los perros que ladran famélicos da al poema una pincelada surrealista. Los ladridos perturban la serenidad de la tarde, que es tiempo de reposo, pero también manto que encubre la iniquidad. La agresión de unos perros hambrientos traduce muy bien en imagen la agresividad de los sanguinarios. No es la primera vez en el Salterio que una jauría de perros cerca al inocente (cf. Sal 22,17). Los perros eran considerados en Oriente agresores peligrosos (cf. Sal 68,24; Jb 30,1; Is 56,11; Jr 15,3, etc.). En Israel eran especialmente despreciados, por ser impuros y obscenos; tanto aquellos como aquellas que se dedicaban a la prostitución sagrada recibían el nombre de "perros" o de "perras" (cf. Dt 23,19; Ex 22,31). Con estos animales son comparados los "obreros de la vacuidad" o los "sanguinarios", con la connotación idolátrica ya dicha.

2.2. *Reacción de Dios ante la blasfemia* (8-9.10). El v. 9 continúa la imagen zoomorfa y la desarrolla. El texto hebreo, según creo, se expresa con grafismo: de la boca de los perros «fluye baba», símbolo de la avidez canina. El texto que comento prefiere recurrir al significado «desbarrar a boca llena». En cualquier caso, el lector centra su atención en la boca o en las fauces de los perros, que inmediatamente remiten a los labios de los malhechores: la baba se torna espada; la palabra es tan afilada que hiere con la contundencia de una espada, una imagen frecuente en el Salterio (cf. Sal 52,4; 55,22; 57,5; 64,4). Hiriente y blasfema es la palabra que escuchamos inmediatamente a continuación: «¿Hay alguien que nos oiga?». Dios está demasiado distante en su cielo para interesarse por las pequeñeces que acontecen en la tierra. La pregunta es una negación práctica de Dios, al estilo de otros salmos (cf. Sal 10,4.11.13; 64,6; 73,11; 94,7). Es una pregunta atea.

Dios responde y rompe el silencio con una risa sarcástica, como en Sal 2,4. «Es una risa que desarma en el sentido más verdadero, que priva de la fuerza al aparente predominio potentísimo» (Ebeling, *Sui Salmi*, 28). Es la risa del que se sabe superior y conoce con anterioridad el resultado del enfrentamiento.

Mientras transcurren las horas nocturnas, el perseguido ha encontrado un refugio inexpugnable: el templo –ciudadela y fortaleza–. Los perseguidores no tienen acceso al recinto sacro. Han de permanecer fuera. Remite este verso a la introducción, concretamente a la segunda petición: "protégeme". Anticipa el final del salmo: tanto el verso cumbre (v. 17), hacia el que se encamina todo el salmo, como el verso final (v. 18). Domina el clima bélico y persiste el tiempo del salmo: aún es de noche. No ha llegado la mañana para celebrar el amor de Dios.

3. *Sección segunda: actuación de Dios y reacción del orante* (vv. 11-18). Mientras transcurre la noche, Dios actuará; es una consecuencia de su fidelidad o de su amor leal. También actúan los sanguinarios, amparados en las tinieblas, como los perros que rondan por la ciudad. Cuando amanezca el nuevo día, pasado el día de la angustia, tan sólo se escuchará la voz del orante, que, acompañada de instrumentos, cantará, aclamará y tañerá al Dios fiel.

3.1. *Actuación de Dios y reacción del orante* (vv. 11.12-14.15). El poder y la fuerza de los contendientes son desiguales y desproporcionados: muchos o todos contra uno. Pero este uno, que se ha confesado inocente (vv. 4-5), abriga la seguridad de que el Dios fiel le acompañará: «saldrá a mi encuentro» (v. 11). Su seguridad se apoya en la fidelidad de Dios: no puede dejar indefenso a quien es su aliado. Al contrario desde la altura de la ciudadela, que es Dios mismo, verá el fracaso de los enemigos y se gozará por ello y de ello. Con este verso se abre la segunda sección del salmo. El verso introduce la sección.

La petición puede parecernos sorprendente: «¡No los mates, que mi pueblo no lo olvide» (v. 12), tanto más cuando en el v. 15 se insiste: «suprímelos…, suprímelos». La mejor forma de que el pueblo no olvide el mal que ha soportado es que los hombres sanguinarios permanezcan como mudos testigos de la justicia divina. Acaso no sean enemigos extranjeros, sino pertenecientes al pueblo de Dios –a "mi pueblo", con el matiz religioso y de alianza que tiene en la fórmula «vosotros seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios»–, pero no han de gozar del mismo estatuto propio de aquellos que han permanecido fieles. Al contrario, están condenados a «errar lejos de tu fortaleza», lejos del templo. Es la vida reservada al primer homicida, a Caín, condenado a una vida errante (cf. Gn 4,14-15). Según esta traducción e interpretación posible, los malhechores serían excomulgados del pue-

blo de Dios. También es posible esta otra interpretación: el poder de Dios dispersa a los malvados. Acaso sea más convincente la primera, dado el contexto militar de la estrofa. De hecho, Dios es "nuestro escudo": protege al que se acoge a él tanto en su baluarte como mediante el escudo, que cubre por todos los lados al que es atacado.

El salmista confesó que no había pecado (v. 4). Los malhechores, por el contrario, «han pecado». El v. 8 presentaba la boca y los labios. El pecado de los malvados se ciñe a esa anatomía: «Por el pecado de su boca, / por el chismorreo de sus labios» (en la traducción de la NBJ: «Su boca y sus labios profieren engaño»). La palabra calumniadora y perversa, he ahí el gran pecado. Los malhechores no se han detenido ni siquiera ante Dios, de cuya inexistencia han levantado acta: «¿Hay alguien que nos oiga?» (cf. v. 7). La palabra atea de estos mentirosos se vuelve en contra de ellos mismos: no puede quedar impune, sino que enciende el furor de Aquél que, siendo el Dios de Jacob, es juez soberano de toda la tierra (v. 14b). La acción de "suprimir" a los malvados –reiteradamente pedida– será definitiva, y «dejarán de existir». La consecuencia de esta acción punitiva es que las naciones reconozcan, o que en general se reconozca, la soberanía universal del Dios del Jacob. La experiencia de un individuo tiene repercusiones comunitarias, e incluso internacionales.

Así acontecerá cuando intervenga el Dios de Jacob. Mientras tanto, los perros retornan al atardecer, ladran y merodean por la ciudad, en busca de presa. No ha llegado la hora del cántico y de la alabanza.

3.2. *Reacción del orante ante la actuación de los perros* (vv. 16-17). El v. 16 desarrolla el símbolo canino. Los perros aúllan en busca de comida. El segundo verbo del segundo hemistiquio se presta a una doble lectura dependiendo de su vocalización. Con los LXX y con Jerónimo podemos leer «ladrar, aullar, gruñir»; según el texto hebreo, hemos de leer «pasar la noche». Acaso sea conveniente mantener la lectura del texto hebreo. En efecto, el ladrido ya lo hemos escuchado en el verso anterior. Es una imagen del hambre y de la búsqueda de comida. El atardecer del verso precedente se prolonga a lo largo de la noche. Tal vez puedan mantenerse los dos significados yuxtapuestos si traducimos: «Si no se sacian, no se retiran» –cesan en su vagabundeo o se retiran a descansar, a dormir–. Las tinieblas, por lo demás, son el manto protector de los ladrones, adúlteros y asesinos (cf. Jb 24,14-17). Es la misma ambientación del salmo: mientras dura la

noche, en el sentido físico y espiritual, actuarán los malhechores, y el inocente se refugiará en el templo (la ciudadela). Cuando alboree, "por la mañana", cambiará la decoración.

La luz del nuevo día es símbolo de la esperanza y también de la liberación. Es tiempo propicio para el gozo y para la canción enardecida (cf. Sal 46,6; 90,14; 143,8). Los perros actúan durante la noche. El salmista, refugiado en la "ciudadela" espera la llegada del nuevo día. Ya por la mañana, pasado "el día de la angustia", entonará su canción litúrgica ("cantaré"), acompañada de la danza festiva ("aclamaré"). El poeta explicita los atributos divinos que quiere celebrar. Festeja a Dios fuerza o fortaleza, baluarte y refugio. A Él se acogió el orante durante el día de angustia, y el poder divino desbarató a los agresores. Estos atributos, sin embargo, son una traducción del amor fiel de Dios. Es el amor que le ha inducido a proteger al inocente, y la lealtad de Dios a la palabra dada a su aliado. Es, en definitiva, una canción matutina al amor de Dios, que se prolonga en la antífona final.

4. *Conclusión: Dios, fuerza y ciudadela* (v. 18). Los instrumentos musicales orquestan la voz del cántico, porque ya no es tiempo de vela (como en el v. 10), sino de jubilosa alegría. Dios, ciudadela y alcázar, que fue refugio y defensa del agredido, bien merece un cántico de alabanza. Su amor fiel ha prevalecido sobre el odio homicida de los malhechores. Su nombre es "mi Dios fiel" (v. 18). Es decir, los vínculos de la alianza se han fortalecido. Es el nombre que salva. Escribía san Agustín a propósito de este nombre: «¡Oh nombre, bajo el cual ninguno debe desesperar! ¡Todo cuanto soy nace de tu misericordia!» (PL 36,713). Aquí finaliza el tiempo del salmo. Ya ha pasado la noche del infortunio. Ha amanecido el nuevo día, y con él ha llegado la hora de celebrar el amor fiel de Dios.

* * *

El curso de un día –desde las primeras sombras a la luz de la alborada– es el tiempo del salmo. El poema tiende hacia la confesión final: "mi Dios fiel", que san Agustín glosa del siguiente modo: «*¡Oh Dios mío, misericordia mía!* El que está lleno de bienes no encontró otro modo con que llamar a su Dios, sino diciendo: *¡Misericordia mía!* ¡Oh palabra, bajo cuyo atractivo nadie debe desesperar! *¡Oh Dios mío* –dice–, *misericordia mía!* ¿Qué significa *misericordia mía*? Si hubiese

dicho: Salud mía, lo entenderías, porque da la salud; si hubiese dicho: Refugio mío, lo comprenderías, porque te refugias en él; si hubiese dicho: Fortaleza mía, lo discernirías, porque te da la fortaleza. Pero ¿qué quiere decir *misericordia mía*? Todo lo que soy dimana de tu misericordia… Como nadie hay mejor que tú, nadie más potente, nadie más espléndido en misericordia, por eso de Aquél que recibí el ser, recibí también el ser bueno. *¡Oh Dios mío, misericordia mía!*» (*Enarraciones*, II, 496-497).

III. Oración

«Señor omnipotente, por la mañana alabamos tu poder y tu misericordia, te pedimos que seas nuestra fortaleza, y te rogamos que, libres del poder de las tinieblas, seamos embellecidos con la luz del mediodía. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 229)

SALMO 60 (59)
SÚPLICA NACIONAL DESPUÉS DE LA DERROTA

[1] *Del maestro de coro. Según «El lirio del testimonio». A media voz. De David. Para enseñar.* [2]*Cuando luchó contra Aram de Naharáin y Aram de Sobá, y Joab, de vuelta, derrotó a Edom en el valle de la Sal: doce mil hombres*.

[3] Oh Dios, nos has rechazado y desbaratado,
estabas irritado, ¡vuélvete a nosotros!

[4] Has sacudido la tierra, la has hendido;
repara sus grietas, pues se desmorona.
[5] Sometiste a tu pueblo a duras pruebas*,
nos diste a beber vino de vértigo.
[6] A tus adeptos* les diste una señal
para que pudiesen escapar del arco.
Pausa.
[7] Para que escapen libres tus favoritos,
¡con tu diestra salvadora respóndenos!

[8] Dios ha hablado en su santuario*:
«Repartiré victorioso Siquén,
parcelaré el valle de Sucot.
[9] Míos son Galaad y Manasés,
Efraín, yelmo de mi cabeza,
Judá, mi bastón de mando,
[10] Moab, la jofaina en que me lavo;
sobre Edom tiro mi sandalia.
¡Celebra, Filistea, tu victoria sobre mí!»

[11] ¿Quién me guiará a la plaza fuerte,
quién me conducirá hasta Edom?
[12] ¿No eres tú, oh Dios, quien nos rechaza,
y no sales al frente de nuestras tropas?
[13] Ofrécenos ayuda contra el adversario,
que es vano el socorro del hombre.

[14] ¡Con Dios haremos proezas,
él machacará a nuestro adversario!

V. 5 Otros: «Diste a beber a tu pueblo una copa».
V. 6 «tus adeptos», lit. «los que te temen».
V. 8 O «en nombre de tu santidad», que garantiza sus promesas.

I. Visión de conjunto

¡Qué inmenso contraste entre el triunfo señorial de Dios (vv. 8-10) y la derrota humillante del pueblo (vv. 2-7.11-14)! Da la impresión de que el poema yuxtapone dos piezas difíciles de soldar entre sí. Esta impresión se acentúa al observar que los vv. 7-14 se repiten en el Sal 108, cuya primera parte tiene aires de himno matinal (Sal 108,2-6). Pero esta primera parte del Sal 108 ya nos resulta conocida: la hemos encontrado en Sal 57,8-12. Es decir, el Sal 108 ensambla dos fragmentos procedentes de distintos salmos. La historia de la redacción supone distintos momentos evolutivos para explicarse la composición de este poema. Es posible que el oráculo (vv. 8-10) sea una composición muy antigua y que, por la época en la que se compone el salmo, perteneciera al acervo cultual del templo. El poeta lo insertó en el centro de una lamentación nacional entonada con motivo de un grave desastre bélico. Es imposible saber, sin embargo, en qué episodio nacional se inspira el poeta, acaso en la caída de Jerusalén (587 a.C.), aunque no se descartan otras posibilidades, desde las más antiguas a las más recientes; desde la época davídica a los tiempos de los Macabeos.

Visto en su unidad, el salmo admite una lectura desde una doble perspectiva: desde una catástrofe natural –como un terremoto, por ejemplo– o desde una perspectiva histórica: una invasión militar. En efecto, el verbo “desbaratar” procede de un sustantivo (*pereṣ*) que significa «brecha, fisura» (cf. Is 30,13). Puede ser una brecha abierta en la muralla y también en las filas enemigas (cf. 2 S 5,20). La tierra

puede ser “sacudida” por un terremoto (cf. Am 1,1s; 1 R 19,11) o por el fragor de la batalla (cf. Jr 8,18). El verbo “hender” traduce un verbo hebreo de significado dudoso, que tiene las acepciones de “rasgar”, “abrir” (por ejemplo una ventana, cf. Jr 22,14), y también la de “aniquilar”. Los ejemplos pueden multiplicarse. Es posible que el poeta describa las consecuencias de un desastre militar y recurra al lenguaje figurado: la guerra ha sido tan devastadora que ha dejado la tierra como un país asolado, como si hubiera sufrido un terremoto. La imagen de un Dios belicoso encaja bien en esta recreación poética.

Desde el punto de vista estructural, se identifica sin ninguna dificultad el *oráculo*, introducido de una forma estereotipada: Dios habla *en* el santuario o *desde* el santuario (vv. 8-10), por medio de un profeta o de un sacerdote. El guerrero vencedor que es Dios recorre lugares de una geografía bien concreta: la de Palestina y la de los reinos del sur (Moab, Edón y Filistea). Antes y después del oráculo se articula una queja o lamentación, cuyos contornos son más difíciles de definir. No obstante, el v. 3 bien puede considerarse una antífona introductoria: con cuatro vigorosos rasgos pinta el desastre, al que sigue una súplica: «¡vuélvete a nosotros!» (v. 3). Este grito de socorro inicial tiene su correspondencia de confianza en el verso final (v. 14), que también es una antífona. Una tercera antífona puede ser también el v. 7; en él se formulan nuevos deseos y se pide enfáticamente la respuesta divina: «respóndenos». Así lo confirma la “pausa” puesta por los intérpretes rabinos tras el v. 6. A continuación viene el oráculo, la respuesta divina. La primera estrofa (vv. 4-6) está enmarcada entre dos antífonas (vv. 3.7). El tema de la estrofa es la irrupción cósmico-bélica de Dios. La segunda estrofa se inicia con una pregunta o con una admiración (v. 11), con la misma temática que la primera, aunque simbólicamente sea más pobre. El clima bélico es común a ambas estrofas, con un pequeño matiz que las diferencia. La primera estrofa describe las consecuencias del abandono divino; en la segunda, constatado el abandono, se interroga por la causa: «¿nos has rechazado?» (v. 12), presente como afirmación en la antífona introductoria: «Oh Dios, nos has abandonado…». Para mantener enhiesta la esperanza viene bien el recuerdo recogido en el oráculo, y dirigirse a Dios con apremio: «¡Vuélvete a nosotros!» Tal vez podemos enfocar la lectura del salmo bajo el epígrafe de esta petición: «¡Vuélvete a nosotros!». El poema tiene el siguiente aspecto estructural:

- *Antífona*: abandono e invocación (v. 3).
  Primera estrofa: irrupción cósmica-bélica de Dios (vv. 4-6).
- *Antífona:* salvación e invocación de Dios (v. 7).
  Oráculo divino: triunfo bélico de Dios en el mapa de Palestina (vv. 8-10).
  Segunda estrofa: ¡oh, si Tú irrumpieras...! (vv. 11-13).
- *Antífona*: fe en la salvación divina (v.14).

II. Comentario: «¡Vuélvete a nosotros!»

En mi comentario agrupo el material en torno a las estrofas y al oráculo. De este modo, creo, nos es más fácil seguir el hilo conductor que da unidad al poema. El título, una vez más, es tardío. No nos ayuda para interpretar el salmo. Sin duda que la doble mención de Edom (vv. 10.11) motivó la atribución del salmo a David, yendo más allá de las posibilidades del texto. Según la interpretación rabínica, el salmo se inspiraría en los acontecimientos narrados en 2 S 8,13; 10,13.18 y en 1 Cro 18,12. El valle de la Sal, al sur del mar Muerto, pertenecía al reino edomita.

1. *Primera estrofa: Irrupción cósmico-bélica de Dios* (vv. 3.4-6.7). Este poema no es un simple desahogo, un suspiro profundo ante una desgracia sufrida; es más bien una queja, que, convertida en oración, se eleva hacia Dios. Tiene la peculiaridad de que el causante último de la catástrofe es Dios mismo; por lo cual, la queja adquiere una tonalidad respetuosa, fruto de una espiritualidad madura. Dios, que hirió, puede curar la herida (Os 6,1; cf. Dt 32,39; Is 19,22).

Los tres primeros verbos de la antífona inicial dan cauce a la queja. Con el cuarto se da el paso a la súplica. Más allá de los agentes humanos, causantes inmediatos de la catástrofe, el poeta se interesa por lo que ha hecho Dios. Éste ha rechazado a su pueblo. Rechazar es un verbo que aparece en contextos militares (cf. Sal 44,10.24; 74,1; 89,39; Lm 2,7; 3,31); ha abierto una brecha, bien en las murallas de la ciudad o bien entre las tropas: ha destrozado o resquebrajado a su pueblo. Ambas acciones son consecuencia de un bufido de la ira divina. Dios ya no es propicio a su pueblo, sino que se ha declarado en contra de su pueblo. El orante pide a Dios algo casi imposible: que vuelva sobre sus pasos, y se ponga nuevamente al lado de su pueblo:

«¡vuélvete a nosotros!» (v. 3). El pueblo ya se ha convertido: ha pasado del pecado a la justicia, como indica la suplica que ahora dirige a Dios. Pero este movimiento del pueblo de nada sirve, si Dios mismo no 'se convierte': si no se pone nuevamente del lado de su pueblo.

Dios ha actuado como un guerrero ataviado con una armadura cósmica. «Ha sacudido la tierra» y ésta ha quedado hendida, como si hubiera sufrido un gran terremoto. Es fácil evocar las teofanías (cf. Sal 18,8; 68,9; 77,19, etc.) o bien las descripciones apocalípticas (cf. Is 24,19-20), reducidas en el poema a dos grandes pinceladas. La imagen del terremoto se transforma inmediatamente en un asalto a la ciudad, cuyas murallas amenazan una ruina total: se desmoronan (v. 4). En esta situación patética se genera una segunda petición, susceptible de una doble traducción: «cesa ya de despedazarla», o bien: «repara sus grietas». Es un modo concreto de que Dios se vuelva a nosotros y de que el pueblo abrigue la esperanza de la restauración.

Dios ha sometido a "duras pruebas" no tanto a la ciudad cuanto a su propio pueblo, como si éste no fuera su aliado o su vasallo, sino un pueblo enemigo. Dios le ha dado a «beber un vino de vértigo»; un vino «que perturba y enloquece, vino que agita y tortura, vino de castigo y hasta la ejecución capital» (Alonso-Carniti, I, 810). Así como la tierra se tambalea por el terremoto, el pueblo de Dios se tambalea como un borracho. Quienes queden aún con vida, tras la convulsión cósmica o bélica, podrán huir del arco y del arquero, puesto que Dios les ha dado una señal, o también si Dios les da una señal, que puede ser la bandera izada, bajo la cual se reagrupen y se refugien los supervivientes o como signo de desbandada. El texto del v. 6 no es unívoco, como tampoco lo es la poesía. La señal dada o por dar es un indicio de que Dios 'se arrepiente'. No obstante, para que los "adeptos" –quienes temen a Dios– o los "amigos" de Dios sean liberados es necesario que Dios muestre el poder de su mano derecha (cf. Is 11,11; Sal 28,2; 31,6; 80,18) y que ahora responda. Se introduce de este modo el oráculo.

2. *Triunfo bélico sobre el mapa de Palestina* (vv. 8-10). La interpretación teológica de la conquista de la tierra fue el alma de Israel en tiempos pasados y es fuente de esperanza en tiempos de calamidad como los actuales. El que habla en o desde el santuario (desde el templo terrestre/celeste) es el Dios victorioso y exultante por el triunfo alcanzado. En su condición de general victorioso, o exultante, reparte Siquén, territorio de Benjamín, en Palestina central. Mide con la cuer-

da Sucot y asigna este territorio a Gad, en Transjordania central. Galaad, al este del Jordán, y Manasés, al oeste de Jordán, pertenecen a Yahvé, y no a los pueblos allí asentados. Efraín (Israel septentrional) es el yelmo con el que este guerrero singular que es Yahvé se protege la cabeza, acaso porque esta tribu fue la primera que se movilizó en tiempos de Débora (cf. Jc 5,14) o por el puesto que esta tribu ocupa en Nm 2,18. La supremacía, el bastón de mando (v. 10), se lo ha dado a Judá, a David. La tierra santa, la tierra de Dios, es parcelada o medida para ser asignada posteriormente a una tribu. O bien es un territorio que se reserva para sí el Guerrero. O también tienen funciones precisas de proteger la cabeza del Guerrero o de ejercer el gobierno.

Los territorios extra-israelitas son tierra conquistada y ejercen servicios humildes, propios de reyes vencidos. Moab, la soberbia y arrogante (cf. Is 16; Jr 48), ha de postrarse a los pies del vencedor y lavarle los pies (cf. Gn 18,4; 19,2; 23,32; Jc 19,21). Edom es territorio conquistado; el soberano ha puesto su pie en esa tierra y es el señor de la misma (cf. Sal 18,40.48), o bien lanza su sandalia sobre ella, como gesto de posesión (cf. Dt 25,9s). Nos queda el enemigo tradicional de Israel, los filisteos. Si nos atenemos al texto hebreo, el poeta diría irónicamente a Filistea: «¡Celebra, Filistea, tu victoria sobre mí!» (v. 10c), si te atreves, se entiende. Es posible otra traducción: «Sobre Filistea [lanzo] mi grito de conquista». Según esta traducción, Filistea es tratada como Edom, y no es este reino hostil a Israel el que grita su "¡hurra!" victorioso, sino el gran guerrero, Yahvé. Estilísticamente se forma una inclusión con la exultación inicial de Yahvé (v. 8).

Este oráculo que evoca los días gloriosos de la repartición de la tierra o de la extensión del reino de David más allá de las fronteras ha sostenido la historia atormentada del pueblo de Dios a lo largo de los siglos. En el poema refuerza la petición de la antífona introductoria «¡vuélvete a nosotros!», como en los días antiguos, apostillamos.

3. *¡Oh, si Tú irrumpieras…!* (vv. 11-13.14). La cita de Edom, cuando se reanuda la queja, es un buen motivo para justificar la colocación del oráculo donde está. No se trata de conquistar Edom, sino de buscar un lugar seguro para los que han sobrevivido a la catástrofe. Buscan refugio en la "plaza fuerte", la ciudad amurallada o rocosa –puede ser Petra nabatea–, escapando así del ejército invasor. Habla un individuo (v. 11), pero lo hace en nombre del pueblo, como se deduce del verso siguiente (v. 12). Para llegar a este lugar fortificado,

es necesario que alguien se ponga al frente del grupo. ¿Quién? Las preguntas retóricas del v. 12 nos dicen lo que ya sabemos: que Dios «nos ha rechazado» (v. 3), que ya no sale al frente de nuestras tropas (cf. Sal 44,10), según la antigua costumbre de sacar el arca a la batalla como paladión (cf. 2 S 5,24). Algo parece cierto: que los fugitivos necesitan un guía; que si Dios no se pone al frente del grupo, nadie puede conducirle hacia el lugar seguro. De ahí que la admiración y la interrogación se tornen súplica.

Buscar ayuda en el hombre es inútil, incluso idolátrico (cf. Os 12,12; Jr 18,15; Jb 2,9; Sal 31,7). La ayuda eficaz sólo procede de Dios. El recuerdo del pasado glorioso, evocado por el oráculo, tiene la finalidad primera: la de persuadir al orante a confiar. También tiene una segunda finalidad: la de persuadir a Dios para que «se vuelva a nosotros» e intervenga. El propósito del himno y de las promesas es el de mover a Dios y al pueblo. De ahí el grito de auxilio: «¡Ayúdanos!» (v. 14), expresión de la confianza que reposa únicamente en Dios: fundados en Dios, en Él fundamentados, «haremos proezas». Es una expresión que Nm 24,18 relaciona con la conquista de Edom. Aunque el poeta no tenga “in mente” este pasaje de Números, confiando en Dios, Israel volverá a ser un pueblo fuerte, capaz de realizar proezas (cf. Sal 44,6; 1 S 14,48; 118,14-15; etc.). En concreto, los adversarios actuales serán sometidos, y, como signo de ello, el pueblo asistido por Dios los pisoteará y machacará. Será un colosal triunfo militar (cf. Sal 20,8; 33,17; 44,6; 110,5). Dios ‘se ha arrepentido’, se ‘ha vuelto a nosotros’, y el mismo que pronunció el antiguo oráculo gana la batalla y da la victoria a su pueblo.

* * *

Este salmo tan difícil bajo muchos aspectos es un ejemplo de actualización de la palabra de Dios en distintos contextos y momentos. Un oráculo del pasado ilumina la situación presente, que es calamitosa, y es capaz de alentar la esperanza, cuando todo invita a la desesperación. Si tenemos presente la gran catástrofe del 587 a.C., nada induce a esperar, ni siquiera a confiar en Dios. Jerusalén ha sido asolada; el templo, destruido; el ejército, aniquilado; la población, diezmada; las instituciones han desaparecido; Dios ha abandonado a su pueblo y se ha puesto en su contra… Entendemos que en ésta o en

parecida circunstancia (la que sea) brote espontánea la queja. Pero también hay lugar para la oración suplicante, e incluso apremiante, si aún queda un rescoldo de confianza. En situaciones de tensión, de opresión y de injusticia, que se cobran centenares o millares de vidas, será necesario escuchar el antiguo oráculo: «mío es Galaad, mío Manasés…». La historia de los pueblos está en las manos de Dios. Acaso en el momento presente el creyente no tenga más solución que huir, pero la convicción de que Dios es el Señor de la historia y del mundo generará valentía y confianza. Apoyados en Dios, que se 'ha vuelto a nosotros', «haremos proezas».

III. Oración

«Oh Dios de clemencia, salva al pueblo que te pide la ayuda de tu mano derecha, y así –mientras está en la tribulación y se ejercita en las buenas obras–, será consolado con tu favor. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos» (PL 142, 232).

SALMO 61 (60)
ORACIÓN DE UN DESTERRADO

[1] *Del maestro de coro. Para instrumentos de cuerda. De David.*

[2] ¡Escucha, oh Dios, mi clamor,
atiende a mi plegaria!

[3] Te grito desde el confín de la tierra,
con el corazón desmayado.
Condúceme a la roca inaccesible,
[4] que tú eres mi refugio,
bastión frente al enemigo.
[5] ¡Hospédame siempre en tu tienda,
acogido al amparo de tus alas!
[6] Pues tú, oh Dios, escuchas mis votos:
me otorgas la heredad de tus adeptos*.

[7] Añade días a los días del rey,
que sus años se prolonguen por generaciones.
[8] ¡Reine por siempre en presencia de Dios!
¡La lealtad y la fidelidad lo guarden*!

[9] Tañeré a tu nombre para siempre,
cumpliré mis votos día a día.

V. 6 «tus adeptos», lit. «los que te temen». Otros traducen el segundo hemistiquio: «y atiendes la petición de tus adeptos».

V. 8 Otros: «¡Concédele la lealtad y la fidelidad, / que ellas le hagan guardia!».

I. Visión de conjunto

Este salmo es, sin discusiones, una súplica. Así es presentado en el v. 2: «atiende a mi plegaria», mientras los verbos propios de este género son nítidos: "escuchar" (vv. 2.6), "atender" (v. 3), "invocar (gritar)" (v. 3). Brota esta súplica de la situación en la que se encuentra el orante: en «el confín de la tierra y con el corazón desmayado» (v. 3), y también de la convicción de que Dios es "refugio" y "bastión frente al enemigo" (v. 4). Dios interviene escuchando los votos (v. 6), que el orante cumplirá día a día, mientras festeja ininterrumpidamente el nombre de Dios (v. 9).

Todo parece claro, y, sin embargo, el poema presenta dos dificultades al menos. La primera de ellas es: ¿en qué situación o circunstancia se encuentra el poeta? ¿Quién es el que suplica? Añadimos una tercera dificultad, que surge del estilo y de la temática: ¿es una composición unitaria o el fragmento formado por los vv. 7s «fue añadido por una mano posterior y fue a parar a un lugar que no debía» (H. Gunkel)?

La súplica se eleva «desde el confín de la tierra». ¿Es el extremo horizonte (cf. Sal 19,7; 135,7) o sencillamente la lejanía (cf. Is 5,26; 42,10; 43,6)? En cualquiera de las dos acepciones, se referiría a un extremo del territorio, a un país extranjero, al destierro o la diáspora, o bien puede considerarse como hipérbole de la simple lejanía: lejos de Dios o del templo. Existe, sin embargo, otra posibilidad: que "la tierra" aluda al mundo infernal, al lugar de la muerte, como en Jr 10,12.13 (obsérvese el esquema tripartito del mundo: infiernos, tierra, cielo [v. 12] y las aguas de los cielos en polaridad con las aguas subterráneas [v. 13]). En este caso, el peligro es extremo, como sugiere el verbo del v. 3b: el orante siente el corazón tan débil que está a punto de desmayarse. Es posible esta súplica en un caso de extrema necesidad, de la que sólo Dios puede liberar. Así lo sugiere la dinámica del Sal 42-43: los torrentes y las olas anegan al salmista, que se encuentra lejos del templo. El poema, por lo demás, se atiene a una estructura vertical: desde las profundidades del abismo a la altura de la peña. Ello no quita que lecturas posteriores hayan entendido el "confín de la tierra" como el extremo horizonte o como lejanía.

El oído atento percibe enseguida dos tonalidades distintas en el poema: la primera es apropiada para la súplica personal (vv. 2-6.9); la

segunda expresa un deseo en favor del rey (vv. 7-8). ¿Quién es el orante?: ¿un fiel cualquiera?, ¿el rey?, ¿un sacerdote que se encuentra lejos del templo?, ¿un fiel y la asamblea litúrgica? Las fórmulas, por una parte, son sumamente estereotipadas, y la situación, por otra, es lo suficientemente indefinida como para que resulte imposible verificar quién es el orante. Es posible que el poema haya tenido su evolución y sus relecturas correspondientes. Si quien suplica es uno de los fieles (de los "adeptos") en nombre de todos –sin que sea necesario identificarlo con el monarca–, ese fiel, o tal vez la nación, se hallaba en una situación de máximo peligro: en "el confín de la tierra" (v. 3). A cargo de la asamblea correría un "viva el rey", con la formulación de buenos deseos (vv. 7-8). Esto supone que la oración es recitada en el templo –la "tienda" (v. 5), que es "refugio" y "bastión" (v. 4)–. Es la presencia de Dios en el espacio. Si alguien, llegado un determinado momento, unió los vv. 7-8, lo hizo sin duda con maestría: la presencia de Dios en el espacio –casa–, tiene su réplica en la presencia de Dios en el tiempo, concretamente en la monarquía –casa, dinastía de David–. De este modo, el poeta recoge en el salmo las dos significativas presencias de Dios: en "la casa", dinastía de David (cf. 2Sm 7), y en "la casa", templo de Yahvé (cf. 1 R 8).

Se observa en el poema una doble introducción (vv. 2 y 3), y también una doble conclusión (vv. 6 y 9). Como súplica, podía comenzar en el v. 3 y finalizar en el v. 6. La expresión de buenos deseos para con el rey hace inevitable una segunda conclusión, que, como he dicho, está bien unida al poema en su conjunto, tanto verbal como temáticamente. El que unió la súplica a los deseos puede ser el autor de la primera introducción y de la conclusión general (v. 9). La doble presencia de Dios proporciona una sólida unidad al poema, que, en sucesivas relecturas, pudo ser recitado desde el destierro o desde la diáspora, por alguien que estaba lejos del templo –un fiel de Yahvé o un sacerdote– o bien a la espera del rey ideal. El poema, tal como nos ha llegado, queda abierto y disponible.

Para el comentario es suficiente con distinguir entre súplica (vv. 3-6) y deseos (vv. 7-8), si bien expondré la primera introducción (v. 2) junto con la súplica –presencia de Dios en el espacio–, y la conclusión general (v. 9) junto con los deseos –presencia de Dios en la historia–.

II. Comentario: Oración desde los confines.

La overtura del poema da acogida a dos verbos que reclaman la escucha. Ambos van dirigidos a un Dios que parece lejano y sordo: «escucha…, atiende» (cf. Sal 5,2-3). Es impreciso a qué debe atender o qué debe escuchar. El sustantivo “oración” es demasiado genérico y el “clamor” surge bien en una situación excesivamente dolorosa (cf. Sal 17,1; Jr 7,16) o bien en otra sumamente gozosa (cf. Sal 30,6; Is 48,20). El clamor de este poema tiene ese doble colorido: desde el dolor vivido en los confines de la tierra al gozo de los deseos formulados. Sigamos los vestigios de la presencia de Dios en el espacio y en la historia.

1. *Presencia de Dios en el espacio* (vv. 3-6). Aunque la imagen de “los confines” sea geográfica, se refiera al mundo infernal o a la distancia espacial, es apropiada como categoría existencial. Lo digo con palabras de Dahood: «El hombre está constantemente al borde del abismo, y sólo la asistencia divina puede evitarle la caída» (Dahood, II, 84). Desde esa situación existencial ha de entenderse una súplica como la siguiente: «Desde la tierra [los infiernos] elevé mi plegaria, / supliqué ser librado de la muerte» (Si 51,9) –obsérvese el paralelismo entre “tierra” y “muerte”–. El ser humano tiene conciencia de que en cualquier momento puede ser devorado por el monstruo mortal, lo cual le genera un desfallecimiento vital. El verbo “desfallecer”, en efecto, se emplea en contextos de peligro mortal. Sirva como ejemplo este pasaje del libro de Jonás: «Cuando mi aliento desfallecía / me acordé de Yahvé / y mi oración llegó hasta ti, / hasta tu santo templo» (Jon 2,8; cf. Lm 2,11; Sal 102,1; 107,5). La oración de nuestro poema es de esta misma índole.

Más allá de la lejanía espacial o existencial, se yergue una roca o la Roca tan consistente y estable como Dios mismo. Pero esta cúspide rocosa es demasiado alta para el ser humano, es “inaccesible”. Es necesario que Alguien lo conduzca hacia la altura, como el pastor conduce a su rebaño (cf. Sal 22,3). La oración se torna petición: “condúceme”. Porque la roca se identifica con Dios (cf. Sal 18,3) y porque el ser humano, acechado por el peligro mortal, encuentra su refugio tanto con la roca como en Dios, la razón que aduce el poeta para que Dios le conduzca es ésta: «pues tú eres mi refugio» (v. 4a). El verbo “ser” puede tener una acepción estática: “tú eres”, y aludir a una presencia constante, o dinámica: equivalente a “te has convertido” o “has

llegado a ser", es decir, eres para mí «mi refugio», precisamente en los momentos de peligro. Dios como refugio es un motivo frecuente en el Salterio (cf. Sal 7,1-2; 11,1; 14,6; 16,1; 21,2; 31,2; 46,2; 57,2; 71,1). El refugio adquiere corporeidad inmediatamente a continuación: Dios es la "fortaleza" (= torre fortificada) frente al enemigo (cf. Pr 18,10). Bajo la categoría de los enemigos cabe cualquier enemigo, desde el peligro de muerte al agresor militar, desde el difamador y calumniador al adversario sin más…

El itinerario hasta ahora ha sido espacial: un recorrido vertical que va desde la profundidad de la tierra a lo alto de la roca. Sin abandonar el espacio, también es posible un itinerario horizontal: desde la lejanía a la cercanía de la roca. Dios es Roca. También lo es la colina del templo, punto de convergencia del cielo con la tierra. Es el lugar elegido por Dios para morada de su nombre. Llegado a esta meta, el poeta desgrana una segunda petición con sabor a intimidad: «¡Que me hospede en tu tienda eterna…!» (v. 5a). Es la tienda de la reunión de Yahvé con su pueblo peregrino por el desierto (cf. Ex 33.7). Vivir, habitar en la cercanía de Dios, como el poeta de Sal 15,1, es el deseo ahora expresado. Porque el morador de esta tienda es el Dios eterno y porque ella misma es un anticipo de la habitación celeste, el templo de Jerusalén adquiere una dimensión de eternidad, sin que sea necesario pensar en el paraíso (como opina Dahood). Dios es refugio, acaba de decir el poeta (v. 4); el templo es el lugar concreto del refugio, al abrigo de las alas de los querubines que cubren el arca (cf. el comentario a Sal 17,8; 36,8; 57,2). El poeta tiene una percepción mística, no mítica, del espacio sacro: Dios ofrece cobijo y protección a quienes le temen, a sus adeptos.

El que ora desde los confines, añadiendo promesas solemnes a su voz suplicante, abriga la esperanza de que su oración sea acogida por Dios. El v. 6, traducido en presente –«escuchas…, otorgas»– es apoyo y explicación del verso precedente. Si los verbos fueran traducidos en perfecto serían "perfectos de confianza", expresión de la fe del que ora. El orante pertenece al grupo de los que temen el nombre del Señor, sus adeptos (cf. comentario a Sal 34,8). Forman parte del pueblo elegido, que ha recibido la tierra como heredad. En la tierra santa convergen Dios y el orante, Sión y la dinastía davídica, también los que «temen tu nombre». Sin embargo, atendiendo al paralelismo de los hemistiquios y recordando Sal 21,3, es posible otra traducción:

«Pues tú, oh Dios, escuchas mis votos / y atiendes la petición de tus adeptos». En todo caso, la oración de los confines –sean éstos los que fueren– llega al lugar de la presencia de Dios, adonde el mismo salmista pide ser conducido y allí hospedado y protegido. Dios está presente en el espacio.

2. *Dios presente en la historia* (vv. 7-8.9). Es clara la intercesión por el rey, aunque ignoremos quién la formula; acaso un coro de fieles. El orante está persuadido de la presencia de Dios en la historia. En las manos de Dios está conceder al monarca una larga vida, un motivo tópico (cf. Sal 21,5; 72,5) en consonancia con el estilo de la corte. Natán anuncia al rey David: «Yo consolidaré el trono de tu realeza para siempre… Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante mí; tu trono estará firme, eternamente» (2 S 17,13-16; cf. Sal 89.37). Pedir la longevidad del rey no es un mero deseo humano, sino «el signo de una presencia divina en la historia humana» (Ravasi, II, 241).

La monarquía dinástica de Judá tiene una dimensión teológica, que se caracteriza por ser un reinado en la presencia de Dios: «¡Reine para siempre en presencia de Dios!» (v. 8a). «El correspondiente monarca de la dinastía de David ocupaba un puesto especial en presencia de Yahvé» (Kraus, II, 22), acaso como señor del culto y como rey elegido. Se parece en este sentido a Abrahán, padre del pueblo, a quien se le pide: «anda en mi presencia» (Gn 17,1). Como rey que es, el pueblo elegido ha de estar flanqueado por dos personificaciones propias del Dios de la alianza: la lealtad y la fidelidad (cf. Sal 89,15.25). Son los dos ángeles tutelares, semejantes a la "luz" y la "verdad" que acompañan al desterrado hasta llevarlo ante la presencia divina (cf. Sal 43,3), o que forman el cortejo del fiel, sea un sacerdote o un simple fiel (cf. Sal 40,11). Porque son dos personificaciones divinas, será Dios quien tendrá que concederlas. En la traducción que comento falta la versión de un vocablo hebreo, que acaso haya de interpretarse así: «Concédele la lealtad y la fidelidad». En todo caso, el monarca de Israel no camina solo; está acompañado por la lealtad y la fidelidad divina, que lo protegen y tutelan.

El verso conclusivo (v.9) es una síntesis sinfónica del poema. El clamor y la plegaria iniciales tienen su eco en los dos verbos finales: "tañer" y "cumplir". El "nombre" para el que se tañe es el nombre temido (v. 6). Las promesas solemnes (votos) que acompañaban a la plegaria (v. 6) son las que ahora se cumplirán. El tiempo prolongado,

anticipo de la eternidad, se recoge en la expresión final «para siempre», en la que se perciben los ecos del hospedaje eterno (v. 5) y también de los muchos días, de las generaciones pedidas para el rey (v. 7), y aun de que su reinado sea por siempre (v. 8).

* * *

Esta plegaria, tan breve como compleja, experimentó sucesivas relecturas. Porque Dios está presente en el espacio y en el tiempo –en el templo y con la dinastía de David–; porque santifica con su presencia nuestro espacio y nuestro tiempo, sin suprimir nada de lo que es humano y cósmico; porque el creyente de hoy también habita en los confines y tiene anhelos de la sublime presencia de Dios; porque el rey por el que se suplica tiene rasgos mesiánicos…, este salmo pertenece a nuestro tiempo. San Agustín, comentando el v. 5b, escribe: «Seré cubierto con el velo de tus alas. He aquí por qué estamos seguros en medio de tantas tentaciones hasta que venga el fin del siglo y nos reciban los siglos eternos: porque seremos cubiertos con la protección divina. En el mundo hay fuego, pero debajo de las alas de Dios hay una gran sombra» (*Enarraciones*, II, 524-525).

III. Oración

«Oh Dios, consolador misericordioso de nuestras angustias, protege a tu familia ante los enemigos, para que, resguardada en tu torre fortificada, merezca habitar en la tienda eterna. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos» (PL 142, 234).

SALMO 62 (61)

DIOS, LA ÚNICA ESPERANZA

[1] *Del maestro de coro... Yedutún. Salmo. De David.*

[2] Sólo en Dios encuentro descanso,
de él viene mi salvación;
[3] sólo él mi roca, mi salvación,
mi baluarte; no vacilaré.

[4] ¿Hasta cuándo atacaréis a un solo hombre,
lo abatiréis, vosotros todos,
como a una muralla que cede,
como a una pared que se desploma?
[5] Sólo proyectan doblez*,
les seduce la mentira,
con la boca bendicen
y por dentro maldicen. *Pausa.*

[6] Sólo en Dios descansaré,
de él viene mi esperanza;
[7] sólo él mi roca, mi salvación,
mi baluarte; no vacilaré.

[8] En Dios está mi salvación y mi honor,
Dios es mi roca firme y mi refugio.
[9] Confiad siempre en él, pueblo suyo;
presentad ante él vuestros anhelos.
¡Dios es nuestro refugio! *Pausa.*

[10] Un soplo son los plebeyos*,
los notables, pura mentira;
puestos juntos en una balanza
pesarían menos que un soplo.
[11] No confiéis en la opresión,
no os atraiga la rapiña;
a las riquezas, si aumentan,
no apeguéis el corazón.

[12] Dios ha hablado una vez,
dos veces, lo he oído:
que de Dios es el poder,
[13] tuyo, Señor, el amor;
que tú pagas al hombre
conforme a sus obras.

V. 5 «doblez» conj.; «de su altura» hebr.
V. 10 Lit.: «hijos de Adán» e «hijos de hombre».

I. Visión de conjunto

Las formas lingüísticas entorpecen la comprensión unitaria de este poema. Hay quien dice de él que es «el acto de fe más explicito de todo el Salterio» (Goldstein). La Biblia de Jerusalén lo clasifica entre los salmos sapienciales. Es «un salmo de confianza», afirma Dahood, expresada en el curso de una lamentación, añade. Pertenece a la categoría de los «cánticos de oración», asevera Kraus… El poeta mismo es un sabio y un profeta. Enseña como sabio; como profeta habla en nombre de Dios (vv. 12-13). «Experiencia y teoría, súplica y enseñanza, se mezclan en este salmo, que es ante todo un elogio de la paz serena del refugiarse en Dios» (A. González Núñez, 285). La confianza sólo en Dios es lo más acentuado en este poema. Es una confianza serena. Basta hacer un recorrido por el texto.

La confianza se apoya en un sólido pilar: en Dios, que es roca, baluarte y refugio (vv. 3.8.9); es roca firme (v. 8). El que se afirma en Dios «jamás vacilará» (vv. 3.7), sino que tendrá ayuda o será puesto a salvo, será salvado: Dios es «mi salvación» (vv. 2.3.7.8). El que se relaciona así con Dios no vive en un mundo sosegado y pacificado, sino que él mismo experimenta la violencia. Hay quien pretende derribar-

le de la altura, de su puesto elevado (v. 5); por eminente y seguro que parezca su puesto –semejante al baluarte divino–, el que confía en Dios también es débil, semejante a una muralla que cede, a una tapia que se desploma (v. 4b). En efecto, el que confía en Dios tiene ante sí la seguridad que da la riqueza (v. 11), la seducción de la palabra (v. 5) y el poderío de la opresión (v. 11). Es fácil dejarse arrastrar por esta corriente. Sin embargo, todo esto es vacuidad y vacío (*hebel*). "Soplo" son los plebeyos, meros hijos de la tierra y "mentira los hombres" (v. 10). Un soplo de aire puesto en la balanza pesa más que ellos (v. 10). Los mismo sucede con la mentira: es inconsistente y vana (vv. 5.10). Existe una estrecha relación entre la mentira y la riqueza: la palabra de bendición que brota de los labios es la contraria a la que pronuncia el corazón: con la primera bendicen, con la segunda maldicen (v. 5), y la palabra se torna vacía. Las riquezas, adquiridas mediante la opresión o la mentira, son también inconsistentes; no ha de ponerse el corazón en ellas. En este panorama de consistencia y de inconsistencia, de verdaderos y de falsos valores, ¿dónde depositar la confianza? Sólo en Dios (cf. Sal 9 y 11), porque de él procede la esperanza (cf. v. 6b). Es una confianza sosegada: en él encuentro descanso y en él descansaré (vv. 1.6). Dios es "la serena paz del hombre". Las dudas y los temores del fiel se desvanecen ante el "silencio" –es una segunda acepción del término que he traducido por "descanso"–, que es la misteriosa palabra de Dios. La reiteración del adverbio "sólo", aplicado a Dios cuatro veces y dos al hombre, enfatiza la decisión de confiar sólo en Dios (vv. 1.2.6.7) y subraya la inutilidad de las pretensiones humanas (v. 5) o la vacuidad del ser humano (v. 10). El ser humano, tan débil ontológicamente, es éticamente artífice de su destino, tal como ratifica el oráculo final del poema, con cadencias de proverbio numérico (vv. 12-13).

El poema es coherente. Del soliloquio (vv. 2-3 y 6-7) arranca una interpelación al grupo, que está formado por adversarios (vv. 4-5) o por compañeros en la fe, pertenecientes al mismo pueblo (vv. 8-11). En el segundo caso la interpelación se desdobla (vv. 8 y 11), dando acogida a una reflexión (v. 10). El poema ha hablado de Dios en tercera persona; de forma inesperada, Dios irrumpe en la conciencia del orante refrendando, mediante un oráculo, la experiencia humana (vv. 12-13). Dios, el fiel y los impíos se dan cita en el oráculo final. Esquemáticamente éste es el aspecto del poema:

a) Soliloquio: Dios y el fiel (vv. 2-3).
b) Interpelación a los impíos (vv. 4-5).
a') Soliloquio: Dios y el fiel (vv. 6-7).
b') Interpelación a los fieles y los impíos (vv. 8-9. 10-11).
Oráculo conclusivo: Dios, el fiel y los impíos (vv. 12-13).

En el comentario uniré los soliloquios a las interpelaciones que vienen a continuación. Reservo el tercer apartado para el oráculo final.

II. Comentario: «Confiad siempre en él»

«La confesión con la que el poeta introduce su composición nos permite percibir aún la lucha desencadenada en su alma antes de haber encontrado la quietud en Dios, desde la cual obtiene la fuerza interior para superar su opresión» (Weiser, II, 495). Es un proceso de maduración espiritual y psicológica que se funda en el desarrollo del poema.

1. *Del soliloquio a la interpelación* (vv. 2-3. 4-5). La apasionada afirmación del soliloquio –«sólo en Dios…, sólo él es mi roca…»– se deriva de la firme consistencia que tiene la fe bíblica. El *amén* bíblico tiene connotaciones de seguridad, de entrega radical y total, de opción fundamental de construir la propia existencia sobre el firme cimiento de Dios. Por más que la roca o el baluarte aludan al santuario de Sión, de donde viene la ayuda o salvación, Dios mismo es roca, *mi roca* (cf. Sal 18,3; 46,8.12). Se trata del "Deus praesens". El poeta se dice a sí mismo, acaso en soliloquio –si traducimos con otros «sólo en Dios está el descanso, alma mía»–, como en el Sal 42-43, que Dios es descanso tras la agitación, silencio y no griterío, o bien castillo o la fortaleza por excelencia, todo depende de cómo se traduzca el sustantivo hebreo *dûmiyyâ* (la tercera acepción que ofrezco supone que la terminación *-yah* es un signo de superlativo). En cualquier caso, el poeta «ve no sólo que la angustiosa búsqueda ha alcanzado el silencio, sino que tiene bajo sí un sólido terreno: Dios es la roca inamovible…» (Weiser, II, 495). Quien se afirma de este modo en Dios «jamás vacilará» (v. 3). Este acto de fe sentida es la firme base de la confianza.

El poeta desciende súbitamente de la altura al campamento; de la quietud, al fragor de la batalla. Él solo se encara con la multitud de conjurados, no para suplicarles –como es lo habitual de la fórmula «¿hasta

cuando?» en los salmos de súplica, cf. Sal 13,2-3)–, sino para interpelarles. Los conjurados han maquinado o tramado planes de guerra. Pretenden abatirlo y creen que la empresa es fácil, pues si es una muralla, está a punto de ceder; si es una pared, está a punto de desplomarse. Con la caída de la muralla también sucumbirá quien se halla en la almena: en la altura: «Sólo traman derribarme de mi altura» (v. 5a) –aunque por paralelismo con el estico siguiente vendría bien "doblez": «sólo proyectan doblez», pero hay que corregir el texto hebreo–. La altura puede ser un equivalente del "baluarte" del v. 3, pero ahora con connotaciones sociales o morales: de mi posición, de mi honor (como entiende la versión siríaca), etc. El arma empleada en esta contienda es la mentira, de la que los agresores tienen una necesidad casi fisiológica: les seduce la mentira (o se complacen en ella) y se comportan como esquizofrénicos: bendicen externamente, internamente maldicen. Son mentirosos. ¿En qué o en quién confían estos hombres?

2. *Interpelación a los fieles y los impíos* (vv. 6-7. 8-9. 10-11). El soliloquio precede a la interpelación. En el soliloquio existen algunas leves diferencias con relación a los vv. 2-3. El sustantivo "silencio" o "descanso" se torna imperativo, con lo que se acentúa el diálogo consigo mismo, como ya indiqué anteriormente. En vez de "salvación", ahora se habla de "esperanza". Se completan ambos sustantivos: por parte de Dios, se trata de la salvación prometida; por parte del orante, de la esperanza de la salvación. En Sal 39,3 el silencio aumentaba el fuego y el dolor (cf. también Jb 2,13); el silencio del autor de este salmo es similar al de un niño junto a su madre (cf. Sal 131,2) o al de Sal 37,7. El énfasis de la negación (v. 3) no es necesario; es suficiente con afirmar la convicción: «no vacilaré» (v. 7). El resto del estribillo es idéntico en ambos soliloquios.

La multitud confabulada pretendía derribar la muralla y al que estaba encaramado en la almena; no podrá conseguir su propósito, porque la esperanza de la ayuda o de la salvación está cimentada en Dios. El honor del orante está salvaguardado en las manos divinas. Los confabulados estimaban que el calumniado era una «pared que se desploma» (v. 4); en realidad Dios es su «sólida roca de refugio» (v. 8). La quietud en Dios infunde una fuerza nueva y desconocida, que afecta a todo el pueblo. Por eso, después de haber confesado el poeta sus íntimas y últimas convicciones, se dirige a los suyos interpelándolos: «Confiad siempre en él, pueblo suyo» (v. 9a). La fe confiada no

es una adhesión a algo, sino a Alguien; es una adhesión que, basada en Dios, anima la plegaria de tantos salmos (cf. Sal 34,10; 37,3-7; 115,9-10; 131,2; 142,5-6). Si el corazón es un recipiente lleno de sentimientos (cf. Lm 2,19; 1 S 1,15), que todos queden patentes ante la mirada divina («desahogad ante él vuestro corazón»), sólo Dios puede iluminar lo más íntimo, y el creyente podrá examinar su corazón (cf. Sal 7,10; 17,3) como condición para mantenerse ante la divina presencia (Sal 15). Así Dios es el refugio del individuo (v. 8) y también del pueblo (v. 9). El ser humano que no busca amparo en el refugio divino es nada. Los plebeyos, hijos de la tierra, son ellos mismos terrenos, tan efímeros como la tierra de la que han sido formados (cf. Sal 49,3). Son tan sólo un "soplo": viento fugaz, vanidad, nada. Los nobles son pura mentira; su imponente apariencia es engaño y decepción. Cuando Dios compruebe el peso de todos juntos –nobles y plebeyos en el mismo platillo de la balanza–, se verá su suma levedad: un soplo pesa más que ellos (cf. Sal 39,6-7; 116,11; Is 40,15.17). Entonces, ¿en quién confiar?

Todo hombre, también el creyente, tiene ante sí tres dioses, en quienes muchos confían. El dios "Opresión" convierte al opresor en señor del oprimido; pero es un dios bañado en sangre y sediento de lágrimas. El pueblo de Dios no ha de confiar en el ídolo "Opresión". El dios "Rapiña" –o mejor, "Extorsión"– permite medrar rápidamente, pero el adorador de este dios llega a ser como el dios adorado: nada o vanidad; los adoradores de este dios son unos ilusos, o, por permanecer fieles al significado radical del verbo, «se envanecen y se desvanecen» –creo que el verbo "ilusionar" traduce con más justeza el verbo hebreo que "atraer"–. Ejemplos de este comportamiento existen en la Biblia (cf. Is 30,12-13; Ez 27,7.12-29). Que otros se ilusionen con la extorsión; vosotros, pueblo de Dios, no os ilusionéis con ella. El tercer dios es la "Riqueza" abundante. La riqueza puede ser fruto del esfuerzo y de la bendición divina. El poeta no condena la riqueza creciente y honrada, sino entregarse a ella, como si de Dios de tratara. «El que confía en sus riquezas se marchita», leemos en Proverbios (11,28; cf. Mt 6,19-21; Lc 12,15-21; 1 Tm 6,17). Que otros presten atención a las riquezas y las acumulen; vosotros, pueblo de Dios, no entreguéis el corazón a las riquezas. Los impíos confían en cualquiera de estos tres ídolos, o en los tres a la vez; el creyente confía sólo en Dios, roca y reposo.

3. *Oráculo conclusivo: Dios, el fiel y los impíos* (vv. 12-13). No es infrecuente un oráculo final en los salmos (cf. Sal 60,8; 85,9; 89,20). Tampoco es infrecuente encontrar proverbios numéricos en la Biblia (cf. Pr 6,16-17; 30,15-17; Jb 5,19; 33,14; 40,5, etc.). El oráculo del presente salmo da valor canónico y oficial a cuanto el poema ha dicho. Se compone el oráculo de dos enunciados, introducidos por un doble "que" (*kî*); el primero es que Dios tiene el poder y el amor; el segundo que Dios retribuye.

El poder es la base de la soberanía divina; el amor leal, la expresión de la comunión con él. Dicho con palabras de Weiser: «En la *unión* del poder y de la gracia se sintetiza la naturaleza de la fe en el Antiguo Testamento» (II, 500). La trascendencia del poder y la inmanencia del amor proporcionan un acercamiento al misterio de Dios. Los ídolos en los que no se debe poner la confianza no pueden salvar; el poder de Dios, sí. Los ídolos son vacuidad y nulidad; Dios es amor leal. La información sobre Dios se transforma inmediatamente en confesión dirigida a Dios: «tuyo, Señor, es el amor»; de este modo el salmista «declara su fe en lo inquebrantable de la promesa divina» (Kraus, II, 31). El segundo enunciado del oráculo es clásico en la teología de la retribución. Es un dicho que se inspira en Jeremías (32,19) y que directa o implícitamente retorna en el nuevo Testamento (cf. Rm 2,6; 2 Tm 4,14; 1 Co 3,8; Ap 22,12).

* * *

He ahí un salmo vivo y estimulante, un poema religioso válido hoy por muchos motivos. No son pocos los contemporáneos nuestros que construyen su existencia sobre falsos valores. La opresión, la rapiña (la extorsión) o las riquezas sirven tan sólo para andar por casa; en realidad son ídolos o fetiches de una sociedad opulenta. Su poder es tan seductor, sin embargo, que tienen muchos adoradores y no se sacian con el número de víctimas, aunque sean muchas e inocentes. El que busque la verdadera dicha, la dicha imperecedera, tendrá que decir con toda verdad: sólo Dios es mi roca y mi salvación. Y para llegar a la dicha del amor total, del bien total, acaso deba recorrer el camino de las nadas, del que habla san Juan de la Cruz: «Para venir a gustarlo todo, / no quieras tener gusto en nada. / Para venir a poseerlo todo, / no quieras poseer algo en nada. / Para venir a serlo todo, / no quieras ser algo en nada…» (*Subida del Monte Carmelo* XIII, 10). Algo

de eso es lo que implica el adverbio cinco veces repetido a lo largo del salmo: “sólo”. Algo de eso se dice indirectamente cuando el poeta invita a su pueblo a rechazar los tres ídolos y a confiar sólo en Dios. Es el único poderoso; el único que une poder y amor.

III. Oración

«Haznos tus súbditos, Señor, pues tú eres la paciencia verdadera; así quienes rehusamos la incertidumbre de las riquezas, te seguiremos a ti, despreciando toda vanidad humana. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo y es Dios por los siglos de los siglos» (PL 142, 236).

SALMO 63 (62)
SED DE DIOS

[1] *Salmo. De David. Cuando estaba en el desierto de Judá.*

[2] **Dios, tú mi Dios, yo te busco*,**
mi ser tiene sed de ti,
por ti languidece mi cuerpo,
como erial agotado, sin agua.
[3] **Así como te veía en el santuario,**
contemplando tu fuerza y tu gloria,
[4] **–pues tu amor es mejor que la vida,**
por eso mis labios te alaban–,
[5] **así quiero bendecirte en mi vida,**
levantar mis manos en tu nombre;
[6] **me saciaré como de grasa y médula,**
mis labios te alabarán jubilosos.

[7] **Si acostado me vienes a la mente,**
quedo en vela meditando en ti,
[8] **porque tú me sirves de auxilio**
y exulto a la sombra de tus alas;
[9] **mi ser se aprieta contra ti,**
tu diestra me sostiene.

[10] **Mas los que tratan de acabar conmigo,**
¡caigan en las honduras de la tierra!
[11] **¡Sean pasados a filo de espada,**
sirvan de presa a los chacales!

[12] **Pero el rey en Dios se alegrará,**
el que jura por él* se felicitará,
cuando cierren la boca a los mentirosos.

V. 2 Versiones: «por ti madrugo».
V. 12 Por Yahvé (ver Dt 6 13; Jr 12,16) o por el rey; el texto es ambiguo.

I. Visión de conjunto

Este poema es tan sencillo como indefinible. Es imposible encerrarlo en un esquema o en un determinado género literario. El texto, al menos en su superficie, da para todo: para clasificarlo como himno, como salmo de confianza, cántico real, salmo de lamentación, salmo litúrgico, etc. Sería necesario para definir el salmo saber quién es el "yo" sálmico. Hay quien no duda en ordenar el texto de otro modo (Gunkel) obteniendo una mayor coherencia, o quien lo corrige a su arbitrio para hallar «la fisonomía original» del poema (Jacquet). El resultado de operaciones de esta índole es brindarnos un metatexto, no el poema que tenemos. Poco importa que el "yo" del poema sea un rey que ora en nombre del pueblo y por sí mismo en tercera persona (vv. 10-12) –estilísticamente no es imposible–, o que sea una persona concreta la que ora por el rey. Lo cierto, según parece, es que esta oración de confianza o de esperanza se centra en el templo, lugar de la presencia divina. Que el orante esté en el templo o lejos del templo es lo mismo. El deseo vehemente de Dios, que apaga la sed y sacia el hambre, que protege, y defiende es suficientemente nítido. Así se aprecia en los sufijos verbales o nominales: el "tú" (*-kā*), referido a Dios, es sufijo de ocho verbos y de siete sustantivos; el "yo" (*-î*) aparece quince veces acompañando a nombres o a preposiciones. Un total de treinta posesivos es un claro exponente de la intimidad entre el "tú" y el "yo" del salmo.

Todos los movimientos se encaminan hacia Dios y terminan en Él. Por ejemplo, el ser del poeta tiene sed de Dios, su cuerpo languidece por Dios (v. 2); la ida al santuario es para contemplar la gloria divina (v.3); en el lecho se acuerda de Dios: le viene a la mente o medita en él (v. 7); Dios es auxilio y sombra protectora (v. 8); el ser del poeta está unido a Dios –o sigue a Dios– (v. 9); el rey se alegra en Dios (v. 12). Dios, por lo demás, o sus atributos, cruzan el salmo de uno a otro

extremo. Dios es invocado apasionadamente al iniciarse el poema (v. 2) y acaso dos veces mencionado al finalizar (v. 12). A los atributos fundamentales: la fuerza, la gloria y el amor leal (v. 3), han de sumarse su nombre (v. 5), su auxilio (v. 8), su seguimiento (v. 9: *'aḥar*) y la diestra que sostiene (v. 9). El rostro benéfico y salvador de Dios es perfecto.

La intensa intimidad con Dios atrae la atención sobre una densa corporeidad. Sin fijarme en los verbos afines a la alabanza, o en aquellos otros con dimensión psicológica (como "meditar" o "recordar"), es llamativo un conjunto de verbos pertenecientes al cuerpo y a sus funciones más elementales: madrugar, tener sed, languidecer, ver, contemplar, levantar las manos, saciarse, acostarse, velar, estar a la sombra de, ser tocado por la mano, hablar con la boca… «Los sentidos expresan simbólicamente la experiencia espiritual, pero comprometiendo toda la persona, bien lejos del espiritualismo desencarnado (desen-carn-ado significa sin carne)» (Alonso-Carniti, I, 832). La espiritualidad de este poema rebosa encarnación. Éstos y otros matices del salmo escapan a una fría clasificación del mismo.

No es necesario presentar los distintos pareceres sobre la división estrófica del salmo, que ofrece suficientes indicios lingüísticos para detectar tres estrofas. La experiencia de Dios es el tema dominante: sed de Dios (vv. 2-4), hambre de Dios (vv. 5-9), el juicio de Dios (vv. 10-12). Si el juicio es añadido, hay que reconocer que el redactor supo hacerlo con maestría. La tierra agostada y sin agua en la que se siente la sed (v. 2) tiene su correspondencia simbólica en la tierra infernal que espera a los homicidas (v. 10). El antónimo de las manos de la espada (v. 11) son las manos del orante y de Dios mismo (vv. 5.9). La boca que se abre para alabar a Dios (v. 5) se opone a la boca de los enemigos, que ha de enmudecer (v. 12).

El simbolismo de la sed es céntrico en la primera estrofa. Es una sed sentida en una tierra sin agua (v. 2). Así (primer *kēn* [= "así"] del texto hebreo), sin perder intensidad, el poeta quiere contemplar a Dios en el santuario (v. 3); a continuación se da la razón (*kî* [= "porque"] en hebreo) de este deseo (v. 4). El "ser" o la "vida" (*nepeš*) abre y cierra la estrofa. El v. 5 se abre con un segundo *kēn* [= "así"] que da paso a la segunda estrofa, delimitada nuevamente por la "vida" (v. 5) o por el "ser" (*nepeš*). La repetición del cántico jubiloso (vv. 5 y 8) da unidad a la estrofa. Las manos del salmista (v. 5b) y la mano protectora de Dios (v. 9) tienen también valor estructurante, dando unidad a

la estrofa. El v. 9 añade la causalidad de esta segunda escena: «porque me sirves de auxilio…». El simbolismo central de la segunda estrofa es el alimento. La tercera estrofa, de cuya relación con el resto del poema ya he hablado, cambia de simbolismo; celebra esta estrofa el juicio divino. Comento este salmo ciñéndome a las tres estrofas.

II. Comentario: «¡Oh Dios, tú eres mi Dios…!»

Los símbolos del salmo remiten a Dios. La sed y el hambre, por ejemplo, son sed y hambre de Dios. El Dios anhelado es el auxilio (v. 8) que sustenta, da cobijo a quien le busca con anhelo y es presencia destructora para quienes «tratan de acabar conmigo» (v. 10). Creo que el salmo puede ser comentado desde un deseo tan apasionado como es el expresado en las primeras palabras del poema, verdadera síntesis introductoria.

Sabemos que el título del salmo es secundario, como todos los títulos. El comentarista judío lo ha relacionado con la vida errante de David (cf. 1 S 22-26); concretamente con su estancia en el desierto de Judá, por la tierra árida y reseca de la que habla el v. 2 del salmo. La figura de David, sediento y hambriento, es una buena ambientación para emprender el comentario del salmo.

1. *Sed de Dios* (vv. 2-4). Es notoria la intensa trama de relaciones interpersonales con las que se inicia el poema. El lector advierte sin esfuerzo los pronombres y posesivos de primera y de segunda persona. Se asemeja esta relación a aquella otra que celebra el Cantar: «mi amado es mío y yo soy suya» (Ct 2,16). El protagonista, desde luego, es Dios, que en su presencia-ausencia atrae hacia sí todo el ser del salmista; llena todo el tiempo y todo el espacio.

El primer verbo –"buscar"– alude a una espera ansiosa, impaciente y tensa, y, simultáneamente, evoca el crepúsculo matutino, la aurora. Cuando se disipan las tinieblas y comienza a clarear el nuevo día, el poeta se pone en camino hacia Dios, invocado con pasión: «Oh Dios, tú eres mi Dios…». La sed que experimenta en la "garganta" (*nepeš*) reseca, o en todo el ser, va desde lo más profundo de la existencia (también así podemos interpretar el vocablo hebreo *nepeš*) hasta lo más externo y efímero de la misma: la carne o la corporeidad que no se apaciguan con un agua cualquiera, sino que se parece a

aquella sed de la que habla Amós: no es «sed de agua, sino de oír la palabra de Yahvé» (Am 8,11). La tierra «seca, reseca, sin agua» personifica simbólicamente la sed del poeta. El movimiento hacia Dios, por tanto, se inicia en el desierto; culmina en la presencia divina.

El templo es el lugar de la presencia de Dios; un lugar, como he dicho en otro momento, en el que se une el cielo con la tierra (cf. 1 R 8). El poeta no quiere que se diluya la intensidad de su sed, de su deseo, sino que, una vez que haya llegado al santuario, vea a Dios con la misma intensidad del deseo: «que así te contemple en el santuario». Pero nadie puede ver a Dios y continuar vivo. El poeta pide ver los atributos salvificos divinos: «tu fuerza y tu gloria» (v. 3), como Moisés quiso ver la belleza de Dios en otro tiempo: «¡Déjame ver tu gloria!» (Ex 33,18). Es decir, el salmista alimenta un ardiente deseo de ver la gloria divina que se reverbera en las actuaciones históricas de Dios. La razón de tan gran deseo la brinda el verso siguiente: «pues tu amor es mejor que la vida» (v. 4). El amor de Dios da sentido y peso a la vida. «La superación de la angustia de la muerte se manifiesta no en una cierta esperanza del más allá, sino en la serena certeza de que la comunión con Yahvé, por razón de su fidelidad, no se puede acabar con la muerte» (Wolff, *Antropología*, 150). La comunión con Dios, he aquí el gran deseo del poeta y de todo creyente. Si existe esa comunión, si a alguien se le concede experimentar la belleza del amor divino, toda la vida de ese ser afortunado será una constante alabanza a Dios. Todo el ser del creyente se convierte en himno de alabanza.

2. *Hambre de Dios* (vv. 5-9). No se olvida en esta estrofa la sentida sed del desierto; al contrario, el deseo alimenta la alabanza del verso anterior y se traduce ahora en bendición: «así quiero bendecirte en mi vida» (v. 5a). El poeta tiene el profundo e intenso deseo de que su cántico de alabanza se prolongue en el espacio, como es el caso de aquel otro salmo: «Cantaré a Yahvé mientras viva, / tañeré para mi Dios mientras exista» (Sal 104,33). La bendición va acompañada con el gesto de las manos elevadas (gesto que aún persiste en la oración oficial de la Iglesia). En las manos alzadas se une la esfera humana y la divina. El orante alza sus manos en el nombre del Señor, es decir, no para implorar, sino para bendecir.

El hambre afecta, como la sed, al ser humano en su totalidad, a su vida o *nepeš*. El orante está hambriento de Dios. El alimento que puede calmar un hambre de esa índole ha de ser divino. La grasa es el

alimento más sustancioso (cf. Gn 45,18) que, al ofrecerse en sacrificio, pertenece siempre a Dios (cf. Lv 7,23.25). Es la quintaesencia de la delicia y de la abundancia (cf. Sal 36,9). Le médula o la enjundia es un manjar propio de los sacerdotes (cf. Jr 31,14; Sal 36,9; Is 55,2). Con ambos alimentos se «expresa de manera táctil y gustativa la abundancia y la plenitud» (Ravasi, II, 279). Saciado el gusto, y satisfecho el hambre, la boca y la lengua se desatan en himnos (*hal.lel*) jubilosos (v. 6), en cánticos exultantes, como anticipo del aleluya (*halelu-yah*) eterno. No ha de interpretarse este verso desde una perspectiva espitualista –san Jerónimo glosaba, más que traducía, de este modo: «Sic repleatur anima mea de pinguedine gratiae Spiritus sancti!» (PL 26,1001)–, cuando todo el salmo rebosa corporeidad. El ser humano en su totalidad tiende hacia Dios, y la presencia de Dios repercute en la unidad del ser humano.

Saciada la sed y satisfecho el hambre, la bendición y la alabanza no cesan ni aun de noche. El lento paso de las vigilias nocturnas es tiempo propicio para el recuerdo (cf. Sal 119,55; 4,5; 16,7). La fe bíblica es eminentemente conmemorativa: un recuerdo de las actuaciones salvadoras de Dios. Al venir Dios a la mente, como si fuera una obsesión, genera enseguida una actividad más corpórea: la meditación, que es el susurro de los labios, como en Sal 1,2: el justo susurra la ley del Señor día y noche. Es una actitud contemplativa, cuya razón viene dicha en el verso siguiente: «porque tú me sirves de auxilio / y exulto a la sombra de tus alas» (v. 8). Esta actitud de abandono contemplativo y de alabanza continua tiene una razón, la dada en el verso siguiente, como sucedía en la estrofa anterior (v. 4).

Dios ha sido y es ayuda eficaz o auxilio en los momentos de peligro (v. 8). Esta razón, que es experiencia, justifica el júbilo gozoso, expresado anteriormente (v. 6) y evocado en la alabanza de los labios (v. 4). El símbolo de las alas da un matiz de ternura maternal a la experiencia de la ayuda (cf. Sal 17,8; 36,8; 57,2; 61,5; 91,4; Mt 23,27; Lc 13,34), y va más allá de una mera interpretación psicológica. El templo es el lugar de la presencia de Dios. Como las alas de los querubines, que sostienen el arca, llenan el templo, así Dios lo llena con su presencia. El templo con su liturgia es el hogar teológico de Israel y de todo fiel. Todo el ser (*nepeš*) del orante se adhiere al Dios presente. El Deuteronomio aplicará este mismo verbo a la Ley (cf. Dt 101,2; 11,22; 13,5; 30,20). La simbología puede ser matrimonial, algo cono-

cido desde el profeta Oseas (cf. también Ez 16; Is 54; 62; Cantar). En este caso, el salmo vendría a decir que Dios y el orante son “una sola carne” (Gn 2,24). La acción externa de la mano que sostiene es una traducción de la intimidad entre Dios y el orante. Los enemigos jamás podrán entrar en una intimidad con Dios como la que vive el salmista. A ellos está dedicada la última estrofa del salmo.

3. *El juicio de Dios* (vv. 10-12). Los enemigos sanguinarios irrumpen en el salmo de un modo inesperado, después de haberse demorado el poeta en la sed y en el hambre. La imprecación con la que se abre esta estrofa ilumina por contraste la fe bíblica, que es ciertamente un apasionado amor de Dios, pero también una lucha inexorable contra el mal. Los enemigos, digo, son criminales: espían y buscan el momento oportuno para quitar la vida a otro. Lo primero que les desea el poeta es que sobrevenga sobre ellos la muerte que pretenden aplicar a otros. La muerte es la retribución clásica del impío. Éste no se mueve en un terreno reseco (cf. v.2); se encamina hacia la tierra en la que Dios está ausente: lo profundo de la tierra, el imperio propio de la muerte. La segunda parte de la imprecación añade algo más. Es una imagen bélica. La espada parece manejada por Dios mismo (cf. Is 18,21): «sean pasados a filo de espada», y podemos intuir que es Dios quien ejecuta la sentencia –para otros es el Seol el que blande la espada–. El tercer dato de la imprecación añade aún un rigor mayor: los caídos al filo de la espada han de quedar insepultos y ser pasto de los chacales, animal fúnebre conocido también en la literatura egipcia. De este modo se priva a los caídos de un mínimo de vida existente en el Seol. Están condenados a errar eternamente. Se oponen así, absolutamente, el bien y el mal, ambos con rostros concretos. Para poder orar cristianamente con estas expresiones imprecatorias, véase cuanto dijimos en el comentario al Sal 58.

El salmo concluye con una invocación monárquica. El v. 12 –sea original o añadido, sea pronunciado por un particular, por un coro o por el rey en persona– da al salmo un alcance mesiánico. Los malvados se hunden en el abismo; el rey se alegra: una variante de la vida larga y feliz de Sal 61,7. Jurar por alguien equivale a encomendar la propia causa a un tercero que, por ser veraz, vela por la veracidad de lo jurado. El texto del salmo es equívoco: no es claro si se jura “por” Dios o “por” el rey. Es más probable lo primero, que se jure por Dios, en virtud del paralelismo preposicional con el estiquio anterior: ale-

grarse *en* Dios / jurar *por* Dios. Aunque se jure por el rey, no hemos de olvidar que el monarca es garante de la justicia como lugarteniente de Dios. Jurar por Dios es un acto de fe en el Dios omnisciente y omnipotente. Es el único nombre en el que se puede jurar con verdad (cf. Dt 6,13; Is 19,18; Jr 12,16), porque los ídolos son mentira, que ni ven, ni oyen, ni entienden. Sólo los mentirosos pueden jurar en nombre de la "mentira". Los que juran por Dios se oponen diametralmente a "los mentirosos". Éstos están dispuestos a romper un contrato, a actuar pérfidamente, conforme al significado original del vocablo que traducimos por mentirosos; quien jura por Dios, por el contrario, mantiene su palabra. «Tapar la boca a los mentirosos» no es tan sólo poner al descubierto su engaño y acabar con ellos, sino que alude al destino último de los mentirosos: la tierra del silencio, el abismo.

La tipología de estos dos grupos de personas es netamente opuesta: los que juran por Yahvé tienen sed y hambre de Dios, se adhieren a él, lo aman; los mentirosos lo desafían con su maldad y mentira. Los que juran por Yahvé "se felicitarán", que es una forma de alegría en la medida en que el verbo alude a la alabanza e indirectamente, a través de la etimología, a la luz; a los malvados se les impide que abran la boca no tan sólo para felicitarse o alabar, sino que son conducidos al silencio de la muerte, en la que nadie alaba a Dios.

* * *

El Salmo 63 es de un gran vuelo místico, pero no espiritualista. Insiste en la experiencia espiritual, pero sin desdeñar la dimensión carnal del hombre. Baste con advertir el papel que prestan los diversos miembros del cuerpo: desde la lengua a las manos. Es un salmo realista que tiene muy en cuenta la presencia del mal, de los mentirosos, y reacciona ante ellos. Es un salmo que parte de la tierra, pero para llevarnos en volandas al cielo, sin olvidar su tierra de origen. El personaje central, como hemos visto, es Dios, de quien se tiene una sed intensa, cuya presencia se hambrea, y que interviene de una forma velada en la tercera estrofa. Es un salmo adecuado para encender en el creyente más y más el deseo de Dios, así como para encomendarle el final del mal en la tierra: la desaparición de los sanguinarios y de los mentirosos. Bien creo que sea un salmo para todos los tiempos.

III. Oración

«Vigilamos desde la aurora para que nos concedas la luz, Dador de la luz eterna, para que nuestros labios te alaben, nuestra vida te bendiga y te glorifique nuestra meditación matutina. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos». Amén. (PL 142,238-239).

SALMO 64 (63)

CASTIGO DE LOS CALUMNIADORES

[1]*Del maestro de coro. Salmo. De David.*

[2] Escucha, oh Dios, la voz de mi gemido,
guarda mi vida del terror del enemigo;
[3] ponme a salvo del plan de los malvados,
de los malhechores que se movilizan*,

[4] que afilan su lengua como espada,
asestan su flecha, palabra envenenada,
[5] y disparan ocultos contra el íntegro,
disparan de improviso y nada temen.

[6] Se animan entre sí para el delito,
calculando cómo tender trampas,
se dicen: «¿Quién lo observará
[7] y escrutará nuestros secretos?».
Los escruta el mismo que escruta
al hombre por dentro, la mente oculta*.

[8] Dios ha disparado una saeta,
repentinas han sido sus heridas*;
[9] los abate* por causa de su lengua,
quienes los ven menean la cabeza.

[10] Todos se llenan de temor,
anuncian la obra de Dios
y meditan sobre su acción*.

[11] El honrado se alegrará por Yahvé
y en él buscará cobijo;
se felicitarán los hombres rectos.

Vv. 2b-3 Es posible otra traducción: «protege mi vida de la banda hostil; / escóndeme del tropel de los malvados, / de la camarilla de los malhechores».

V. 7 Texto corregido permutando dos consonantes y cortando las palabras de distinto modo al TM; texto hebreo corrompido, lit. «escudriñan (combinan) crímenes; estamos dispuestos (mss «ocultan») un disimulo disimulado; y el fondo». Otros unen el v. 7a al verso anterior y traducen: «¿Quién nos descubrirá, / escrutará nuestro crimen perfecto?». La respuesta la da el mismo v. 7b: «Los escruta el mismo que escruta / hasta lo íntimo del hombre / y la profundidad del corazón».

V. 8 Otros: «Dios les disparará una flecha, / y súbitamente serán heridos».

V. 9 «los abate por causa de su lengua» conj.; «lo abate; contra ellos (está su lengua) hebr. (letras invertidas), o los verbos también en futuro: «los abatirá… menearán…».

V. 10 Otros: los verbos en futuro.

I. Visión de conjunto

El final del salmo anterior nos remitía al tiempo en el que Dios «cierre la boca de los mentirosos». El Sal 64 describe detalladamente quiénes son esos mentirosos. Acaso por atracción temática el Sal 64 ha venido a parar a este lugar del Salterio. Es un salmo de súplica, que el autor mismo llama "gemido" o "queja" (v. 1). Tanto temática como formalmente este salmo es muy afín al Sal 54. Aunque sean frecuentes los temas tópicos o convencionales del género, el salmo no carece de originalidad y de vigor. El autor del mismo puede ser cualquiera que haya experimentado o experimente en su vida el silbido de las flechas venenosas, que son "palabras envenenadas" (v. 4), como la calumnia, la aversión injusta, prejuicios malévolos… Pudo haber sido escrito en cualquier tiempo de la atormentada historia de Israel, mientras que el "yo" del salmo es una viva representación de quienes son perseguidos, de la forma que sea, a lo largo de la historia.

El movimiento del salmo está estilizado en dos tiempos: ataque y contraataque, ambos bien preparados y con claras correspondencias lexicográficas. Las técnicas de ocultamiento y de agresión del ataque (vv. 5-6) tienen su contrapunto en la respuesta certera e inesperada del contraataque (v. 9). Los atacantes actúan impávidos y de una forma imprevista (v. 5); la respuesta bélica será súbita (v. 8b). Las

armas empleadas por los contendientes en uno y otro bando son las mismas: las flechas (vv. 4 y 9), aunque las flechas de los atacantes sean las “palabras envenenadas” (v. 4b) y en el caso del que contraataca sea tan sólo “una flecha” contundente, tal vez un rayo (v. 8). El campo de batalla es la lengua, afilada como una espada (v. 4); los que empuñan la espada serán doblegados “a causa de su lengua” (v. 9). Y así, los que pretendían actuar sin que nadie los viera serán puestos en evidencia y expuestos a la burla de la gente (v. 9). El orante, mientras se desarrolla una batalla tan desigual, nada ha tenido que hacer, tan sólo ha confiado y esperado. Es válida para él aquella certeza del libro del Éxodo: «El Señor peleará por vosotros; vosotros esperad en silencio» (Ex 14,14; cf. Is 30,15: «Vuestra valentía está en confiar y estar tranquilos»).

Se advierte sin ninguna dificultad el triángulo clásico de los salmos de súplica: el “yo” del orante, el “tú” divino y el “ellos” de los enemigos. El esquema general es el habitual en las súplicas: una invocación con correspondiente petición de auxilio (vv. 2-3): el imperativo va seguido de dos formas verbales desiderativas: «guarda mi vida», «ponme a salvo». Ya en la introducción están presentes los tres agentes: el salmista que gime suplicante, Dios a quien se le pide protección y los enemigos que son «malvados y malhechores» y que, simultáneamente, «se movilizan» (vv. 2-3). El cuerpo del poema (vv. 4-9) forma un díptico, según los agentes que prevalecen en una o en otra tabla: ellos-yo (vv. 4-5) y Dios-ellos (vv. 8-9). La primera tabla del díptico se inicia con un relativo (v. 4), referido a los malhechores que se preparan cautelosamente para el combate. El “yo” sálmico observa, describe y añade su reflexión al finalizar la escena (v. 7b). La segunda tabla comienza con una partícula adversativa (*waw*), cuya traducción puede omitirse, que introduce a Dios en la escena: Dios contraataca hasta doblegar a los malhechores. El “yo” del salmo es nuevamente espectador. La conclusión viene a continuación (vv. 10-12): el temor de los humanos ante la actuación divina y el anuncio de la obra divina, a lo que se añade una consecuencia o un deseo para “el honrado” (v. 11). El poema, por tanto, tiene el siguiente aspecto formal:

a) Introducción: gemido y peticiones (vv. 2-3).
b) Primera tabla del díptico: la agresión de los malhechores (vv. 4-7).
b’) Segunda tabla del díptico: la intervención divina (vv. 8-9).
a’) Conclusión: el temor y el gozo del honrado (vv. 10-11).

II. COMENTARIO: «El Señor peleará por vosotros»

«Yahvé aborrece los labios mentirosos / y mira con agrado a los que actúan con verdad», leemos en Pr 12,22. De ese aborrecimiento y de ese agrado trata el Sal 64. El orante eleva su gemido suplicante, pero será Yahvé quien intervenga. El orante tiene suficiente con «confiar y estar tranquilo» (Is 30,15).

1. *Introducción: gemido y peticiones* (vv. 2-3). El poeta presenta con originalidad la plegaria que vendrá a continuación: es un gemido o una oración entre sollozos y lágrimas, parecida a la oración de Ana en el templo (cf. 1 S 1,15-16). El verbo clásico en este género de oraciones, "escuchar", se completa con los otros dos que vienen a continuación: "salvaguardar" y "poner a salvo" ("sustraerme"). Con el primer verbo se expresa el deseo de una salvación radical; con el segundo, el de ser sustraído, escondido o protegido ante la arremetida de los agresores. Éstos son llamados "malvados", ante los que el orante experimenta el terror, que «en su vertiente subjetiva es el terror que siente uno ante el enemigo; en la vertiente objetiva es la amenaza que constituye el enemigo» (Alonso-Carniti, 839). Pero acaso el poeta no hable del terror ante el enemigo, sino que, por paralelismo con el verso siguiente, exponga ante la mirada divina cómo se agrupan los enemigos: forman una "banda hostil", un "tropel", una "camarilla de malhechores". Los enemigos forman un ejército, bien organizado y confabulado, que atenta contra la vida del orante. ¿Cómo no gemir ante tal situación? Los susurros entre lágrimas son la mejor plegaria en estos momentos. ¿Qué hacen los enemigos, constituidos en camarilla? Lo expone a continuación el poeta.

2. *Primera tabla del díptico: la agresión de los malhechores* (vv. 4-7). Los malhechores pasan rápidamente a la acción. Su arma eficaz es la lengua, aguda y tajante como la espada. Para que la flecha arrojadiza sea más eficaz, que vaya emponzoñada con veneno; es una palabra envenenada (la "palabra amarga" es la palabra envenenada). Los que así actúan lo hacen por sorpresa, sin dar la cara, como si fueran cazadores y no guerreros, ya que éstos operan en campo abierto. Se comportan sin temor alguno –«nada temen»–, ni siquiera el temor de Dios; es decir, carecen de sensibilidad religiosa y moral. El desafío de los malhechores es, en definitiva, un desafío a Dios, aunque su objetivo

inmediato sea el "íntegro" moral y humanamente, modelo de equilibrio humano y religioso (cf. Pr 29,10). De esta índole eran héroes bíblicos como Noé (Gn 6,9), Abrahán (Gn 17,1), Jacob (Gn 25,27), Job (Jb 1,1; 9,20-22; 12,4; 27,5; etc.). Eran hombres temerosos de Dios; los malhechores, no, sino que se comportan sin temor alguno, impávidos. El poeta insiste intencionadamente en la acción de "disparar": disparan a escondidas, disparan de improviso e impávidos. Desde su escondite, bien protegidos, repiten una y otra vez su acción cruel; tanto más cruel, cuanto que va dirigida contra un hombre íntegro, temeroso de Dios. Ellos no tienen temor alguno, tal como el poeta insiste a continuación.

Bien saben los malhechores que su palabra envenenada (v. 4) es una "palabra delictiva" o, sencillamente, un "delito", cuya perpetración planifican obstinadamente. Si les fallan sus previsiones de actuar impávidamente de una forma imprevista (v. 5), hacen cálculos precisos para esconder trampas. Sus asechanzas pasarán inadvertidas. El "íntegro" o "inocente" no se percatará de nada, y caerá en la trampa escondida. ¿Los descubrirá alguien? Todo está planificado con precisión. Los malhechores piensan que su crimen es tan "perfecto" que nadie podrá descubrir ni el delito ni la intencionalidad del mismo. ¡Qué gran paradoja entre el inocente perseguido, que es un ser perfecto (*tām*), y el crimen, que también es perfecto (*tām*)! A la perfección del inocente se opone la perfección del crimen. Los malhechores han actuado con tanta cautela, lo han planificado todo de tal modo que creen que nadie, ni siquiera Dios, podrá descubrir el mal que hacen. Convencidos de ello, actúan sin ningún escrúpulo y con total libertad. No caen en la cuenta de que Alguien es sumamente perspicaz; no sólo ve cuanto hace el ser humano; su mirada llega hasta lo más íntimo del ser humano, allá donde se forjan los planes y se fragua el deseo. A ese Alguien, a Yahvé, se dirige Jeremías con estas palabras: «¡Oh Yahvé Sebaot, juez del justo, / que escrutas los riñones y el corazón!...» (Jr 11,20; 20,12). En la hondura recóndita del corazón se oculta cuanto los malvados han tramado y después ejecutado. Pero Yahvé llega, con su mirada escrutadora, a tales profundidades de la maldad. Jeremías escribe nuevamente: «El corazón es lo más retorcido; / no tiene arreglo: ¿quién lo conoce? / Yo, Yahvé, exploro el corazón, / pruebo los riñones, / para dar a cada uno según su camino, / según el fruto de sus obras» (Jr 17,9-10). Dios interviene, efectivamente, en un formidable contraataque.

3. *Segunda tabla del díptico: la intervención divina* (vv. 8-9). Los malhechores han disparado a escondidas (v. 5); también Dios dispara (v. 8). Aquellos han asestado su flecha, una palabra envenenada (v. 5); Dios también dispara su flecha cósmica, como es el rayo (v. 8). Los malhechores proceden de una forma imprevista (*pit'ōm*, v. 5); Dios los hiere súbitamente (*pit'ōm*, v. 8b). La lengua de los malvados estaba afilada como una daga y la palabra envenenada hería como espada (v. 4); esa misma lengua es la causa inmediata de su destrucción: Dios los abate, o quizás mejor, los doblega a causa de su lengua (v. 9). Finalmente, empleaban toda la astucia a sus alcances para pasar inadvertidos: nadie puede verlos, ni siquiera Dios (vv. 5-7a); son o serán puestos al descubierto y a la burla pública: «quienes los ven menean la cabeza». Es un gesto que conocemos por el Salterio y también por otros libros bíblicos (cf. Sal 22,8; 109, 25; Lm 2,15; Jr 48,27; Mt 27,29). El soberbio rey asirio Senaquerib puede ser el prototipo de los malvados. Senaquerib fue el «gran rey, el rey de Asiria» (Is 36,13), que se atrevió a asediar a Jerusalén e insultar a Yahvé. El oráculo de Yahvé que le llega a través de Isaías es el siguiente: «Ella te desprecia, ella te hace burla, la virgen hija de Sión. Mueve la cabeza a tus espaldas la hija de Jerusalén. ¿A quién has insultado y blasfemado? ¿Contra quién has alzado tu voz y levantas tus ojos altaneros? ¡Contra el Santo de Israel!» (Is 37,22b-23). Senaquerib fue doblegado, porque Yahvé protege «esta ciudad para salvarla» (Is 37,35).

Es un contraataque con las mismas armas y empleando las mismas estrategias, con la diferencia de que el contraataque de Yahvé es certero: alcanza el blanco, y los malvados son mortalmente heridos.

4. *Conclusión: el temor y el gozo del honrado* (vv. 10-11). Los malhechores llevan la penitencia en el pecado (cf. Sb 11,16). El mal que tramaron se ha vuelto contra ellos. Todos los humanos que han visto la actuación divina reaccionan de una forma gradual. Los malvados no temían a Dios (v. 5), porque Dios, sencillamente, no podía verlos. Dios los ha visto y los ha puesto al descubierto. Los humanos ven la actuación divina y "temen", verbo que no hemos de confundir con el miedo, sino con la actitud reverente y sobrecogida del creyente ante Dios. Es un temor no exento de amor, como es un amor lleno de reverencia y de acatamiento. De esta índole es la fe.

El segundo verbo, "anunciar", tiene como objeto la "obra de Dios" (v. 10b). La fe de Israel no es un elenco de artículos dogmáticos, sino

un recuento de las maravillas que Dios realiza en la historia, como recogen perfectamente los "credos históricos" (cf. Dt 26,5-9; Jos 24,1-13; Sal 136). El que cree en Dios se convierte en nuncio suyo: fe y *kerygma* caminan juntos.

El tercer verbo es de corte sapiencial: "meditar", alusivo a la comprensión profunda de la realidad, yendo más allá de las circunstancias históricas que pueden parecer irrelevantes y superficiales, incluso contradictorias e indescifrables. El *kerygma* desemboca en la *catequesis* El centurión al pie de la cruz es un buen ejemplo de temeroso de Dios: ve de qué forma muere el Señor, tan contradictoria e inexplicable, y confiesa: «Verdaderamente éste era Hijo de Dios» (Mt 27,54).

El verso último del salmo está dedicado a la reacción del orante. La expresión del gozo por la actuación divina es frecuente en las súplicas. Pongo un ejemplo tan sólo: Sal 52,8 une el temor con la sonrisa del justo, reflejo de la sonrisa triunfal de Dios (cf. Sal 2,4; 32,11; 107,42). El gozo, la alegría o los festejos son en definitiva para Dios. Al gozo se une la esperanza, o la búsqueda de refugio, que es la meta de la fe y de la esperanza. Esta actitud es compartida por los hombres de corazón sincero, que se felicitan (*yithal^{e}lû*), un verbo lleno de luz, que nos anticipa ya en la tierra la esperanza y el gozo definitivo: el *alelu-yah* final. Después de la humillación han llegado los tiempos del gozo y de la exultación, porque «Dios peleará por nosotros».

* * *

Hoy como ayer vivimos en un mundo de terror. La violencia impera por doquier. La mentira es moneda corriente. La palabra envenenada, arma artera, es lanzada como saeta desde diarios y televisores, sin dejar pruebas fehacientes que puedan convertirse en testimonios de carga. «¿Quién nos descubrirá?», piensan también los malhechores de hoy. Mientras tanto son asesinados por millares, y aun por millones, personas íntegras e inocentes. El hombre de fe, impresionado por el espectáculo de nuestro mundo, está convencido de que Alguien ve: Aquél que escruta lo profundo del corazón humano. El hombre de fe, que constata su impotencia ante tanto mal, acogerá en su oración los gemidos de sus hermanos que luchan, sufren y mueren. Su misma oración será un gemido entrecortado, regado por las lágrimas. De una cosa está convencido: si no puede pelear personalmente por un mundo más habitable y justo, confiará en Dios que peleará por noso-

tros. Podemos orar con este salmo en tiempos de impunidad y de idolatría, cuando el hombre quiere ocupar el puesto de Dios, cuando –ante la avalancha del mal– confiamos a Dios la causa del hombre. Pronto o tarde «la obra de Dios» triunfará.

III. Oración

«Oh Dios, defensor de los que creen en ti, protege a tu Iglesia de la camarilla de los malvados que intentan agredirla con flechas ocultas, para que, recordándote como salvador y justo, se congratule eternamente por los méritos de los justos. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos» (PL 142,240-241).

SALMO 65 (64)

HIMNO DE ACCIÓN DE GRACIAS

[1] *Del maestro de coro. Salmo. De David. Cántico.*

[2] Tú mereces* la alabanza,
oh Dios, en Sión.
A ti el voto se te cumple,
[3] tú que escuchas la oración.
A ti acuden los mortales
[4] con sus malas acciones;
nos abruman nuestras culpas,
pero tú las perdonas*.
[5] Dichoso el que eliges e invitas
a habitar dentro de tus atrios.
¡Que nos hartemos de los bienes de tu Casa,
de las ofrendas santas de tu Templo!

[6] Nos respondes con prodigios favorables,
Dios Salvador nuestro,
esperanza de los confines de la tierra
y de las islas* lejanas:
[7] Tú afirmas los montes con tu fuerza,
ceñido de potencia;
[8] tú acallas el estruendo de los mares,
el estruendo de sus olas
(y el tumulto de los pueblos).
[9] Los que habitan los confines lejanos
se estremecen al ver tus signos;

a las puertas del alba y del ocaso
las haces gritar de júbilo.

10 Te ocupas de la tierra y la riegas,
la colmas de riquezas.
El arroyo de Dios va lleno de agua,
tú preparas sus trigales.
Así la preparas:
11 riegas sus surcos, allanas sus glebas,
las mulles con lluvia, bendices sus brotes.
12 Coronas el año con tus bienes,
de tus rodadas brota la abundancia;
13 destilan los pastos del páramo,
las colinas se adornan de alegría;
14 las praderas se visten de rebaños
y los valles se cubren de trigales
entre gritos de júbilo y canciones.

V. 2 «mereces» versiones; «el silencio (es la alabanza)» hebr. (simple modificación de vocalización).

V. 4 «perdonas», lit. «cubres la falta». Otros, en vez de «nos abruman nuestras culpas», «innumerables son nuestros delitos».

V. 6 «islas» Targ.; «mares» hebr.

I. Visión de conjunto

Este poema en un «cántico», según el título (v.1), que se mueve entre la alabanza (*t^{e}hil.lâ*, v. 2) y la súplica (*t^{e}fil.lâ*, v. 3) atendida (cf. v.6: «nos respondes»). La súplica respondida habría motivado una acción de gracias. Por ello Gunkel entiende que en los vv. 2-9 hay un «himno coral con motivos de un cántico de acción de gracias del pueblo». Catalogado como himno, concediendo incluso que es un himno colectivo de acción de gracias (Ravasi), es curiosa la variedad de interpretaciones: «un canto de penitencia, una acción de gracias por una cosecha excepcional, por la venida de las lluvias en otoño, por la venida de la primavera, en la recolección de los primeros frutos, o incluso como un canto a Yahvé entronizado como rey del universo» (A. González Núñez, 296). Cualquiera de esas circunstancias puede ser buena y adecuada para entonar un himno de acción de gracias en honor de

Yahvé. Pero lo genérico, que es la clasificación, ha de situarse en segundo plano, dando relieve a lo que es propio del gran poema, que, en todo caso, es más glorioso y eucarístico que suplicante.

Quien alega diversidad de temas y de estilos divide este poema en dos. Al poema original (vv. 2-9) se habría añadido posteriormente la alabanza a Dios que concede graciosamente la lluvia y la bendición (vv. 10-14). Aunque sea claro el cambio de ritmo, y aunque se pase de la acción de gracias colectiva a la individual, el poema presenta una sólida y compacta unidad. La presencia del nombre divino (*'ĕlōhîm*: cf. vv. 2.6.10) actúa como distribuidor de las distintas estrofas.

El salmista contempla desde la altura de Sión y desde la intimidad del templo la gran historia cósmica y la pequeña historia de la tierra labrada. Es el lugar adecuado para el himno litúrgico y para la oración suplicante, para cumplir los votos y para buscar misericordia, para gozar de la morada divina y para saciarse de los bienes sagrados. El nombre divino (*'ĕlōhîm*) aparece por primera vez al iniciarse la estrofa (v. 2). Llama la atención las veces que escuchamos el pronombre o el posesivo de segunda persona: tres veces en los vv. 2-3a y otras tres en el v. 5: «a ti, hasta ti, a ti…, tus atrios, tu casa, tu templo». Entre ambos extremos el poeta concede un puesto destacado al pecado, como si Dios le cediera el protagonismo (vv. 3b-4). La primera estrofa se cierra con una doble mención del templo (v. 5), formando inclusión temática con Sión, monte sobre el que se eleva el templo.

Dios (*'ĕlōhîm*) aparece por segunda vez en el v. 6. Si bien el verbo "responder" (v. 6) remite el verbo "escuchar" (v. 3), el v. 6 combina la horizontalidad con la verticalidad. Horizontal es la visión de la "tierra" y del "mar" (v. 6b); vertical, la de los montes (v. 7) y los mares abismales (v. 8); nuevamente horizontal, la de los confines de la tierra, abarcada en los dos extremos: aurora y ocaso (v. 9). Los extremos de esta estrofa tienen sus correspondencias formales: los «prodigios (*nôrā'ôt*) favorables» (v. 6) remiten fonética y temáticamente al v. 9: se repiten los "confines", el verbo "ver" (de la misma raíz que "prodigios": *yr'*); temáticamente los "signos" pertenecen al mismo campo semántico que los "prodigios". La combinación de la horizontalidad con la verticalidad, más las correspondencias entre los vv. 6 y 9 –por no mencionar otros recursos poéticos menos perceptibles en la traducción– dan como resultado una estrofa artísticamente lograda, vinculada con la primera –como ya he dicho– y también con la tercera

mediante el verbo "afirmar / afianzar" (*mēkîn*): la tierra firme o afianzada (v. 7) resuena en el v. 10, aunque el mismo verbo haya de traducirse de forma distinta en castellano; en el v. 10, «preparas (*tākîn*) sus trigales / así la preparas (*tᵉkînehâ*)». La fuerza ciclópea, capaz de transportar montañas y de aplomarlas, se torna fuerza solícita que cuida con esmero la tierra de labrantío.

Por tercera vez retorna el nombre divino (*'ēlōhîm*) en el v. 10, comienzo de la tercera estrofa, llena de vida y de colores. El arquitecto del mundo se convierte en agricultor. Siete verbos hebreos describen la actividad del agricultor (vv. 10-12a); otros siete (vv. 12b-14) se relacionan directamente con la tierra. El estilo del segundo septenario, réplica del septenario divino, «es de enumeración y caracterización breve, con rasgos bien escogidos, confiando a los verbos función descriptiva y transfiguradora» (Alonso, *Treinta salmos*, 262). Con el motivo de la alegría concluyen la segunda escena (v. 9) y también la tercera (v. 14). El cántico final es una buena razón para que el autor del título escribiera: «Salmo de David. Cántico» (v. 1). Este poema, en efecto, es un cántico, un himno. No se explicita el tema, porque todo el poema es hímnico: un himno de los hombres, de la aurora y del ocaso, de las mieses maduras. El poeta, que contempla todo desde la altura de Sión, compone un himno a tres voces, y dirige el cántico en honor de Dios magnífico y paternal.

II. COMENTARIO: «Tú mereces un himno en Sión»

Sión es la colina bellísima que irradia alegría a toda la tierra, e incluso atrae a todas las naciones hacia sí (cf. Is 2,2-5), porque Dios tiene su morada en Sión. Es la capital imperial, ciudad del gran rey, y la sacrosanta morada del Altísimo. Sión, no el Olimpo griego ni el Safón cananeo, es el vértice del mundo, el lugar en el que se juntan el cielo y la tierra (cf. Sal 48,2-3). El Señor que embellece, ennoblece y enaltece la altura en la que mora bien merece un himno como el compuesto por el poeta del Sal 65. Aunque el resultado final sea una composición bien trabada, musicalmente una sinfonía, en el comentario escuchamos la voz de cada uno de los coros.

1. *En el templo de Sión* (vv. 2-5). «Tibi silentium laus», tradujo san Jerónimo las primeras palabras del salmo: «el silencio es tu alaban-

za». Sobre esta traducción, justa según la vocalización del hebreo, se ha elaborado una espiritualidad de la oración silenciosa o del silencio como oración, de la dimensión "inefable" de la oración. Pero el pensamiento bíblico desconoce este modelo de oración, a la vez que relaciona el silencio con el duelo y con la penitencia. El «grito de júbilo» (v. 9), por ejemplo, la aclamación y el cantar (v. 14) de este mismo poema tienen poco que ver con el silencio inefable y mucho con el himno bíblico. Un sencillo cambio de vocales permite traducir: «Tú mereces la alabanza» (v. 2). Yahvé es el único que merece la alabanza, no los ídolos: «Yo, Yahvé, ése es mi nombre, / mi gloria a otro no cedo, / ni mi prez a los ídolos», leemos en Is 42,8.

El lugar adecuado para la alabanza es Sión; y en Sión, el templo. En el lugar santo donde Dios habita, se cumplen los votos (cf. Sal 22,26; 116,14.18). En este lugar y desde este lugar Dios escucha la oración de los fieles. La escucha se aplica a Dios no como algo puntual, sino permanente; es un título o predicado divino. Podemos decir que Dios es el "escuchador", el "oidor" de las súplicas que hacia él se elevan. El templo atrae poderosamente hacia sí a "toda carne" (v. 3). Esta expresión, nada frecuente en la Biblia (cf. Sal 56,5; 78,39), alude sin duda al hombre mortal, y acaso también a todo ser viviente (cf. Gn 6,12). Todos, e incluso todo, son atraídos por Yahvé, que habita en el templo de Sión.

Los humanos y mortales que entran en el templo santo llevan consigo una pesada carga: culpas y pecados. Es extraño, habida cuenta de que sólo el hombre de "conducta íntegra" puede vivir en la tienda y habitar en el monte santo (cf. Sal 15,1; 24,3-6). El pecado, en efecto, «crea separación entre vosotros y vuestro Dios» (Is 59,2). ¿Cómo se atreve el hombre que se ha rebelado contra Dios a entrar en el templo? La enérgica oposición entre el "nosotros" y el "tú" del v. 4 es una respuesta a la pregunta. Nosotros *somos* pecadores. El peso de nuestros pecados, o su número, que es incontable, es superior a nuestras fuerzas. Es necesario que intervenga alguien más fuerte para librarnos de la esclavitud, que nos resulta insoportable (cf. Sal 38,5; Os 14,3; Jl 2,12-17). Tú, en cambio, los perdonas: los cubres, los olvidas y los ignoras. El pecado, causa de separación, genera cercanía, como en la oración de Salomón: cuando tu pueblo peque contra ti, venga a este lugar y ore, tú escucha y perdona (1 R 8,31-36). Dios perdona directamente, sin necesidad de mediador alguno.

El perdón trae consigo la dicha de vivir la cercanía divina. Si comparamos la bienaventuranza de este poema (v. 5) con la de Sal 32,1-2 («¡Dichoso al que le perdonan su culpa y queda cubierto su pecado!»), existe una diferencia: el Sal 32 acentúa el aspecto positivo; el poema que comento, el negativo, pero también las consecuencias del perdón, que son la cercanía y la intimidad con Dios. Las puertas del templo se abren de par en par, para que entren todos los pecadores que han confesado su culpa y han sido perdonados. Los pecadores perdonados han sido elegidos por Dios y son un pueblo sacerdotal (cf. Ex 19,6; Sal 33,12). A este pueblo, como a los sacerdotes, se le concede el derecho de habitar (*šākan*) en la santa Presencia (la *šᵉkînâ*) y ser comensal de Dios. En el templo se nutre hasta el hartazgo de los bienes de la casa del Señor. No es un alimento meramente espiritual, sino la parte de los sacrificios y de las ofrendas que consumen legalmente los sacerdotes y los levitas; de esos bienes participan también los oferentes (1 S 2,12-15; Sal 23,5). Son ofrendas santas, presentadas en el lugar santo y santificadas por el Santo. El que come de esas ofrendas participa de la santidad divina.

«Todo el pueblo es escogido, habita cerca del Señor, penetra en sus atrios, es comensal invitado a la mesa del sacrificio de comunión. Ésta es su bienaventuranza: compárese con el Sal 144,15 'dichoso el pueblo que esto tiene, dichoso el pueblo cuyo Dios es el Señor'» (Alonso, *Treinta salmos*, 259). El himno que merece Dios es entonado por fieles cuya existencia ha sido transformada: son fieles perdonados que entran en el templo y comparten la mesa con Dios.

2. *Desde Sión al cosmos* (vv. 6-9). Desde el centro encumbrado de Sión el poeta tiende su mirada hacia un extremo y otro de la tierra, escala las cumbres y se adentra en los abismos y, nuevamente, se pasea de este a poniente. En sus idas y venidas se encuentra con la actuación divina.

El oficio de Yahvé en el templo es el de "escuchador", decía. De hecho ha escuchado la confesión de los pecadores que se han acercado al templo y ha respondido cubriendo el pecado. El segundo coro afirma expresamente: «Nos respondes con prodigios de justicia» (v. 6a). Es una respuesta semejante a la del éxodo, cuando Yahvé hizo «cosas grandes y terribles que han visto tus ojos» (Dt 10,21; cf. Sal 106,22). Los "prodigios" son actos terribles, "signos" (v. 9) de la presencia del Dios trascendente en la historia. El poeta alude no sólo

a las plagas, sino también a toda la historia de la actuación divina en Egipto (cf. Dt 4,34; 6,22; 7,19; etc.). Son una muestra de la justicia divina; una justicia que es salvadora, puesto que procede del Dios "salvador nuestro". Comenta Alonso: «La salvación es acción de la justicia, y la justicia es una victoria. Ahora bien, ese Dios que intervino prodigiosamente a favor de su pueblo es el Dios con el que pueden contar todos: desde el extremo oriental de la tierra al extremo occidental del mar. Todos pueden clamar y 'confiar' en la respuesta salvadora del Señor» (*Treinta salmos*, 259). La verdadera seguridad y estabilidad de todo lo creado estriba en confiar en Dios, esperanza de la tierra y del mar. ¿Quién es Dios para reclamar tanta confianza y esperanza?

Dios es un experto, a la vez que gigantesco, constructor del orbe. No es un ingeniero que dirija la obra a distancia; es un albañil que, ceñido de potencia, toma en sus manos las pesadas montañas y las coloca aplomadas y sólidas en su sitio: «Tú afirmas los montes con tu fuerza, ceñido de poder» (v. 7). Sin embargo, ahí está el mar, ancho y dilatado, que amenaza el orden cósmico y aun su existencia. Pero Dios es magnífico en potencia (cf. Ex 15,6): «Domeñas el orgullo del mar, / reprimes las olas encrespadas» (Sal 89,10). Su voz magnífica reduce a silencio la borrasca (Sal 107,22), porque «más potente que el oleaje del mar, / mas potente en el cielo es el Señor» (Sal 93,4). Pues bien, la fuerza del poder divino desafió la arrogancia del mar Rojo y con ella la del Faraón (cf. Ex 15,8). Las fuerzas caóticas ya no son mitológicas, sino históricas, como completa el estico siguiente –acaso añadido–: «el tumulto de los pueblos» (v. 8c). El mar y su oleaje adquieren de este modo una dimensión histórica. Dios mantiene a raya a ambos poderes, el cósmico y el histórico: Dios los acalla. ¡Qué bella y gráficamente ensambla el poeta Isaías ambos poderes: el cósmico y el histórico! «¡Ay!, retumbar de muchedumbres, / como retumbar de aguas que retumban / bramar de pueblos, como bramar / de aguas caudalosas que braman» (Is 17,2). Dios creador (constructor) muestra su poder salvador en la historia; ha domeñado el poder caótico de los mares y ha silenciado el estrépito de los ejércitos invasores. Todo está en orden. El poder salvador de Dios llega a todos los extremos. Alcanza al orbe de uno a otro confín. Las cumbres de las montañas están en sus manos. Los abismos del mar suyos son. El extremo oriental y el occidental pueden confiar y esperar en Dios.

Dios ha exhibido su poder, grande y terrible, a la vista de todos los habitantes de la tierra. Éstos han visto “signos” semejantes a los del éxodo (cf. Sal 78,43; 105,27; 135,9). Temen ante los signos a la vez que gritan de júbilo. Son dos reacciones contrapuestas. Podría pensarse que temen estremecidos los que se oponen a Dios y que se alegran cuantos confían en él. Es más convincente, sin embargo, asignar las dos reacciones a un mismo grupo: a «los que habitan los confines de la tierra» (v. 8), de quienes el poeta dijo con anterioridad que tienen su esperanza en Dios (v. 6). Al ver la intervención justa y salvadora de Dios, en todo su dramatismo, se llenan a la vez de terror y de júbilo. Es la reacción clásica ante el misterio de Dios, tremendo y fascinante; lo tremendo suscita el sobrecogimiento; lo fascinante, la confianza y el júbilo. El poeta personifica audazmente el júbilo: «a la puertas de la aurora y del ocaso las haces gritar de júbilo» (v. 9b). La puerta que se abre con la llegada del día y aquella otra que da el paso a la noche –en sentido espacial, como los confines de la tierra– vienen a ser danzarinas que, dirigidas por la batuta divina, se entregan al ritmo frenético y jubiloso. Es que «los confines de la tierra han contemplado la victoria de nuestro Dios» (Sal 98,3), o con las célebres palabras de Jb 38,7: Dios pone la piedra angular del orbe «entre el vocerío de los luceros del día / y las aclamaciones de los hijos de Dios».

Desde la altura de Sión, el poeta contempla la fabulosa actuación de Dios en el cosmos y en la historia, e incorpora la voz de esos dos ámbitos al himno que se canta en el templo: el orbe entero, de un extremo al otro, grita jubiloso.

3. *Desde Sión a la campiña* (vv. 10-14). De pronto el poeta cambia de escenario y de argumento, de ritmo y también de estilo. El poeta abandona las dimensiones cósmicas y, desde Sión, acerca su mirada a lo pequeño. Lo grandioso se torna doméstico, y la suma fuerza, cuidado solícito –incluso cariñoso– de la tierra cultivada. No es un segundo poema añadido al anterior, pues por tercera vez suena de una forma estructurante el nombre de Dios (*’ĕlōhîm*): «El arroyo de Dios va lleno de agua» (v. 10b). El Dios del universo y señor de la historia se encorva hacia la tierra para cultivarla y cosechar su fruto como solícito padre de familia.

La tierra es un don de Dios a su pueblo (cf. Dt 8). En esta escena se acerca a su propiedad, la tierra, (la visita) no para inspeccionarla como soberano, sino para cuidarla como labrador. El verbo inicial de

la estrofa –«Te cuidas de la tierra» (v. 10) tiene connotaciones de afecto y de ternura (cf. Sal 8,5). Los verbos que vienen a continuación están en imperfecto, es decir, son acciones que se repiten sin cesar. Glosan poéticamente lo que leemos en Dt 11,11-12: «La tierra en la que vas a entrar para tomarla en posesión es una tierra de montes y valles, que bebe el agua de las nubes del cielo; es una tierra de la que el Señor tu Dios se ocupa y está mirando siempre por ella, desde el principio del año hasta el fin».

Las primeras lluvias aplacan la sed de la tierra y la preparan para que dé una riqueza sin medida. Para ello es necesario que el agua llegue con regularidad a cada centímetro del campo cultivado. La desbordante acequia divina conducirá el agua, la lluvia, a cada terrón. Esta tierra, cuidada por Dios, evoca en el poema aquella otra tierra de los confines que tiene su esperanza en Dios (v. 6); sólo que esta tierra es una miniatura de aquella, es el huerto de Dios. Aunque sea tan reducida, Dios despliega en ella un acto propio de la creación: la prepara (*kwn*), que es una acción similar a la que realiza con los montes (v. 7). La creación, según Gn 1, es separación y ornamentación. La preparación de la tierra y de los trigales pertenece al segundo aspecto de la creación: a la ornamentación. La actuación del labrador es ahora minuciosa: cuatro acciones en un solo verso (v. 11): los surcos bien regados, los terrones aplanados, la tierra impregnada de agua, todo está a punto para que sea ostensible la bendición divina. Bendecir es conceder la fecundidad, de modo que la semilla germine y eche brotes. La última acción divina es la de coronar: «Coronas el año con tus bienes» (v. 12a). Se completa así «felizmente una etapa, una tarea: aquí el ciclo y las tareas agrícolas con la cosecha» (Alonso-Carniti, 852). De este modo la tierra es coronada como una reina (cf. Is 28,5). Como escribe el judío Neher, la tierra no es tanto un objeto geográfico cuanto una persona. Como persona se realiza en su relación con Dios. Los bienes de la tierra, por lo demás, que son bienes divinos, evocan los bienes de la casa de Dios (v. 5b): a la casa de Dios son llevados los bienes de la tierra, las primicias de las cosechas y los primogénitos de los animales. Dios nos da los bienes de la tierra. Acudimos al templo con los bienes dados por Dios. Comiendo de esos bienes, los fieles son comensales de Dios. El cielo y la tierra se unen en el templo y en los campos.

A partir de este momento viene la respuesta de la tierra en un segundo septenario, réplica del septenario de las acciones divinas. El verbo "rezumar", repetido, es la respuesta agradecida de la tierra a la lluvia. Así como las nubes están preñadas de agua y destilan agua (el verbo hebreo traducido por "rezumar" se aplica a las nubes), las huellas que deja Dios a su paso por la tierra –sean pisadas o roderas del carro– están preñadas de abundancia y de fertilidad. Incluso el desierto cobra vida y ofrece pastos a los ganados trashumantes (cf. Sal 126,4-6; Jr 9,9; 23,10). Las colinas se ponen un cinturón de alegría, que completa el adorno de la corona: las vides y los árboles frutales. El color verde de los pastos, de las laderas de las colinas y de los pastos se funde con el color blanco de los rebaños de ovejas, que antes de vestir al hombre visten de blanco las praderas. El color oro es para los valles repletos de mieses ya maduras. Toda una policromía, que, sin decir palabra alguna «aclaman y cantan»: algo semejante a la alabanza de los cielos de Sal 19,4. Es el coro final del poema: desde la campiña llega al recinto del templo santo.

* * *

Dos coros alternos entonan su himno de alabanza desde la tierra: primero las praderas gritan de júbilo, después los valles. Ambos coros funden sus voces en el último verbo del salmo, que ya es una alabanza sinfónica (v. 14). El acorde final recoge también los gritos jubilosos a cuyo son bailan las puertas de la aurora y del ocaso (v. 9). El macrocosmos del orbe y de la historia, así como el microcosmos de los campos y del desierto tienen voz propia para alabar a Dios; o más bien, esa voz es un eco de la voz divina, de lo que Dios ha hecho en un ámbito y en otro. El poeta que entona su alabanza en Sión ha registrado ese sonido imperceptible; con él, después de haberlo percibido el oído, ha compuesto el himno que se merece Dios, el habitante de Sión. El poema queda abierto para que se unan al himno voces nuevas. Son nuestras voces, que, agradecidas, se unen al himno entonado en Sión. «Cantemos con devoción no estéril, no con voces vacías, sino con sincero corazón», exhortaba Agustín. Hemos sido tan abundantemente bendecidos, que necesitamos bendecir a Dios con nuestro himno, que es necesariamente eclesial: «Oh Dios, tú mereces un himno en Sión!».

III. Oración

«Esperanza de los confines de la tierra, escucha la oración suplicante de tu familia, para que, embellecida con el don del Paráclito, y, mientras exulta cantándote un himno armonioso, se alimente de tus frutos abundantes. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos» (PL 142,243-244).

SALMO 66 (65)
Acción de gracias pública

[1] *Del maestro de coro. Cántico. Salmo.*

Aclama a Dios, tierra entera,
[2] cantad a su nombre glorioso,
dadle honor con alabanzas,
[3] decid a Dios: ¡Qué admirables tus obras!*
Por tu inmenso poder te adulan tus enemigos;
[4] la tierra entera se postra ante ti
y canta para ti, canta en tu honor. *Pausa.*

[5] Venid y ved las obras de Dios,
sus hazañas en favor del hombre*:
[6] convirtió el mar en tierra firme
y cruzaron el río a pie.
¡Alegrémonos en él por aquello*!
[7] Con su poder domina por siempre,
sus ojos vigilan a las naciones,
para que no se amotinen los rebeldes. *Pausa.*

[8] Bendecid, pueblos, a nuestro Dios,
haced que se oiga su alabanza;
[9] él nos devuelve a la vida*,
no deja que vacilen nuestros pies.
[10] Tú nos probaste, oh Dios,
nos purgaste igual que a la plata;
[11] tú nos condujiste a la trampa,
pusiste una correa a nuestros lomos,

[12] cabalgadura de hombres nos hiciste;
pasamos por el fuego y el agua,
pero luego nos sacaste a la abundancia*.

[13] Entraré con víctimas en tu Casa,
cumpliré mis promesas,
[14] las que hicieron mis labios
y en la angustia pronunció mi boca.
[15] Te ofreceré pingües holocaustos,
junto con el sahumerio de carneros,
sacrificaré bueyes y cabritos. ***Pausa.***

[16] Venid, escuchad y os contaré,
vosotros, los que estáis por Dios,
todo lo que ha hecho por mí.
[17] Mi boca lo invocó,
mi lengua lo ensalzó.
[18] Si hubiese maquinado algo malo,
el Señor no me habría escuchado.
[19] Pero Dios me ha escuchado,
atento a la voz de mi oración.

[20] ¡Bendito sea Dios,
que no ha rechazado mi oración
ni me ha retirado su amor!

V. 3 Otros: «¡Eres terrible por tus obras!»; el adjetivo como predicado divino.
V. 5 Otros: «Terrible por tu actuación entre los humanos».
V. 6 «por aquello»; otros como partícula deíctica: «¡Venid, alegrémonos con él!».
V. 9 Otra posible traducción: «Nos conservó entre los vivientes».
V. 12 Lit. «saturación». Las versiones corrigen: «Tú nos has hecho recuperar aliento».

I. Visión de conjunto

Desde hace tiempo se reconoce que el Sal 66 no es un único poema, sino la combinación de dos especímenes pertenecientes a familias muy afines: el himno y la acción de gracias. Los vv. 1-12 son un himno entonado por la comunidad. Así lo acreditan el sustantivo “alabanza” (*t*^{e}*hil.lâ*; vv. 2 y 8), el empleo de verbos que son propios de la familia hímnica (“aclamar, cantar, bendecir”), los reiterados imperativos (vv.

1.2.3.5.6b.7), los participios hebreos –aunque en castellano hayan de traducirse por adjetivos (por ejemplo, "terrible", vv. 3 y 5)–, los enunciados genéricos, el recuerdo de las acciones divinas en la historia, etc. El himno es coral, entonado por un amplio "vosotros": es la tierra entera (vv. 1 y 4), los pueblos (v. 8), que unen su voz al "nosotros" formado por el pueblo (vv. 9-12), entre los que se incluye el "yo" del poeta. A partir del v. 13 cambia el uso verbal: ya no prevalecen los imperativos, sino el futuro o el pasado en primera persona. Una persona singular, cuyo rostro preciso desconocemos –no sabemos si representa al pueblo o habla en nombre del pueblo, como puede hacerlo un rey, un sacerdote…–, da gracias a Dios porque su súplica (t*ephil.lâ*) ha sido escuchada (vv. 19 y 20). Los verbos "clamar" (v. 17) y "escuchar" (vv. 18-19) son clásicos en los salmos de súplica; mientras el verbo "narrar / contar" (v. 16) y el participio "bendito" (v. 20) se adecuan a la acción de gracias entonada por el que ha sido atendido en su necesidad. Sabemos de él que, cuando se encontraba en la "angustia" (v. 14), suplicó a Dios y formuló unas promesas (vv. 13-14). Dios, atento a la voz de la súplica, escuchó la oración (v. 19); el suplicante viene ahora al templo a cumplir sus promesas, a ofrecer sus sacrificios (vv. 13-15) y a contar a los demás lo que Dios ha hecho con él (v. 16).

Los motivos de las dos partes del salmo son convencionales; lo peculiar es la unión de los componentes. Es válida la siguiente ecuación: Israel es a las naciones lo que el individuo es a la comunidad. Cuanto acaece al individuo tiene un alcance comunitario; cuanto sucede a Israel afecta a las naciones. Lo cual supone que el Dios del individuo es el Dios de la comunidad y de las naciones. Más allá del "vosotros", del "nosotros" o del "yo", todo transcurre en la presencia de Dios. Para él se entona el himno y a él se le dirige la alabanza. Estructuralmente, a Dios se le dedican directamente los versos finales de la primera parte (vv. 10-12) y los versos iniciales de la segunda (vv. 13-14). Nunca sabremos si el punto histórico de partida fue de la comunidad al individuo o del individuo a la comunidad: si entonado un himno ante el Dios presente se dio paso a la alabanza de un particular o a la inversa. Lo cierto es que el poema nos ha llegado como composición unitaria. No faltan razones que apoyan la unidad del salmo.

El ámbito litúrgico y el marco del templo unifican el poema. Entrar en mayores precisiones (en qué fiesta o con qué motivo) ya es conjetural. Formalmente tenemos los datos siguientes: la invitación

del v. 5 «Venid y ved» tiene su paralelo en el v. 16: «Venid, escuchad» (la escucha se repite en los vv. 18-19); el movimiento "salir" («son sacados», v. 12) se completa con "entrar" (v. 13); la invitación a la bendición (v. 8) se transforma en proclamación (v. 20); el ser devuelto a la vida (*nepeš*: v. 9) es el mismo en cuyo favor ha actuado Dios (v. 16), aunque el primero sea colectivo y el segundo individual: se repite en el individuo la liberación del pueblo; la alegría exultante del v. 6 tiene su equivalente en la exaltación jubilosa (v. 17)… El poema discurre al ritmo de invitatorio (vv. 1-2.5.8.16) e himno. En los vv. 13-15 se quiebra esa secuencia, pero la declaración de un propósito («entraré en tu casa con holocaustos») nos permite ver también en este verso un invitatorio, al que sigue una liturgia sacrificial.

Según lo que acabo de decir, el poema tiene cinco estrofas: A) un himno cósmico al Dios terrible (vv. 1-4); B) un himno universal al Dios salvador (vv. 5-7); C) un himno universal al Dios protector en el peligro (vv. 8-12); D) acción de gracias cultual (vv. 13-15); E) acción de gracias narrativa (vv. 16-19). El v. 20 es conclusivo y síntesis del salmo: la súplica de la segunda parte ha sido escuchada; las acciones, que son motivos del himno de la primera parte, son muestras del amor de Dios. En la proclamación de la bendición escuchamos el eco de la invitación a bendecir que está en el centro del salmo. Creo que podemos enfocar el comentario desde la última afirmación: no me ha retirado su amor.

II. Comentario: Dios no me ha retirado su amor

Es el amor del Dios fiel a la alianza. La historia santa es una muestra concreta del amor de Dios a su pueblo. Su amor no se ausentó cuando el pueblo de Dios fue sometido a prueba (no sabemos si el poeta piensa en la opresión egipcia, en Senaquerib con sus huestes, en Nabucodonosor el invasor y destructor, o en alguna otra calamidad histórica por la que pasó su pueblo). El amor de Dios asiste a cada uno de los hijos de su pueblo. Es justo, por ello, que la nación –y todos los habitantes del orbe– entone un himno a Dios; que cada uno le dé gracias por su amor.

1. *Himno cósmico al Dios terrible* (vv. 1-4). La tierra entera, y en ella sus habitantes, es invitada a lanzar gritos de júbilo (v. 1): la aclamación ha de ser una expresión resonante; todos reciben la invitación a entonar

un himno en honor del glorioso nombre de Dios. La gloria, como la bendición, tiene dos aspectos: ante todo es la manifestación luminosa de Dios que llena de claridad todo lo creado y le confiere dignidad; es ésta una gloria constitutiva. El otro aspecto de la gloria es declarativo: se reconoce la luminosidad de la presencia de Dios y se le proclama glorioso. El hombre no podría proclamar la gloria divina, si previamente esa gloria no hubiera descendido de Dios al hombre. El poeta invita a que todos los pueblos reconozcan la gloria del Dios presente y, en consecuencia, a que entonen un himno a la gloria de Dios: «Cantad a su nombre glorioso / dadle honor (gloria) con alabanzas» (v. 2). El verbo hebreo traducido por "dar" («dadle») tiene el matiz de "poner" o de "com-poner": componer una canción para ser entonada posteriormente. Es, por tanto, una alabanza oficial, tributada a Dios en el templo.

La letra de la composición –qué se ha de decir a Dios– ha de ser la siguiente: «¡Qué admirables tus obras! Por tu inmenso poder te adulan tus enemigos» (o bien: «¡Qué terrible por tus obras, / por tu inmenso poder…!»). Dios es terrible en sí o terrible se muestra en sus obras. Es posible que el poeta aluda al poder desplegado por Dios en la creación y en la historia santa. Los enemigos, en efecto, sometidos por el poder divino, pueden ser las fuerzas caóticas que amenazan a lo creado (es un motivo mitológico del que se hace eco Jb 40-41: Behemot y Leviatán) o los enemigos clásicos de Israel, desde Egipto hasta el último de los opresores del pueblo de Dios. Ante ambas fuerzas hostiles Dios se muestra impresionante, formidable, sobrecogedor. Los enemigos reaccionan con la adulación, llenos de pavor (cf. Sal 18,45; 81,18). La tierra, con sus habitantes, se postra reverente. La postración es un acto solemne, de suma humildad y acatamiento: el cuerpo curvado sobre la tierra, las palmas de las manos apoyadas por delante y la frente tocando el suelo. Así se postran los vasallos ante el soberano. Así es como el creyente rinde homenaje sólo a Dios.

La creación y la salvación no pertenecen a aquellos tiempos del pasado; también irradian su energía divina en el momento presente. Desaparecen las fronteras cronológicas y espaciales. La presencia de Dios en el mundo creado y en el pueblo salvado es continua. El cántico en honor del nombre divino ha de ser también continuo e ininterrumpido. La tierra postrada ante Dios «canta para ti, canta en tu honor» (v. 4). La tierra ha respondido a la invitación del poeta: se postra, canta y celebra.

2. *Himno universal al Dios salvador* (vv. 5-7). La obra divina de la creación es formidable, y Dios mismo terrible. No menos impresionante es la obra salvadora, realizada a favor de los humanos. Que vengan todos y vean las obras de Dios. ¿Ver una obra del pasado? Sí, porque lo que vieron nuestros padres nos afecta también a nosotros, sus hijos. «Esa historia gloriosa tiene vigencia en el presente, y el pueblo de hoy se goza en ella, como si él mismo fuera el liberado y el guiado» (A. González Núñez, 300).

El poeta no se demora en describir las obras del pasado; con dos rasgos vigorosos evoca lo fundamental de la fe de Israel: «Convirtió el mar en tierra firme / y cruzaron el río a pie» (v. 6). La tierra firme nos remite al relato de la creación (Gn 1,9-10). El mar es el obstáculo interpuesto entre Egipto y la Tierra, que impedía al pueblo liberado alcanzar la ribera de la libertad. El "río" puede ser el mismo mar, hendido a la orden de Moisés (cf. Ex 14,21; Sal 114,3), si tenemos en cuenta el paralelismo bíblico, o bien el Jordán, cuyo paso es una reedición del mar Rojo (cf. Jos 3). El paso del Mar es un artículo fundamental del credo histórico de Israel (cf. Dt 26,5-9), acogido en los himnos de Israel (cf. Sal 74,13-15; 114,3-5). Es posible también una referencia al segundo éxodo que va de Babilonia a la Tierra (cf. Is 43,16-21; 49,10). En todo caso, es genial la unión de la creación («lo seco» [*yabbāšâ*] = la «tierra firme») y la salvación, el paso del mar: del mar primordial se pasa al mar Rojo, de los símbolos de la creación a los símbolos de la salvación. Esta fusión es frecuente en el comentario sobre el éxodo del libro de la Sabiduría (cf. 11-19; cf. especialmente Sb 19,6-22), celebrada por Sal 77,17-20 y sintetizada por Is 51,10: «¿No eres tú el que secó el Mar, / las aguas del gran Océano, / el que trocó las honduras del mar en camino / para que pasasen los rescatados?». El paso del Mar y del Río, con la llegada a la tierra, continúa siendo motivo de gozo entre los hijos de Israel (v. 6c).

Dios doblegó el poder del mar; lo dividió en dos. Pasó por en medio del mar junto con su pueblo; es el soberano. Su poder es indiscutible y dura por siempre, o bien, «gobierna desde su eterna fortaleza» –también esta traducción es posible–. Con su poder o desde su fortaleza se convierte en vigía, cuya mirada avizora abarca todos los extremos de su imperio (cf. Sal 33,13-14; 59,10.18). En el imperio divino existen quienes dicen como el Faraón: «No reconozco a Yahvé» (Ex 5,2). Es gente rebelde, en permanente actitud de rebeldía, como sugiere el par-

ticipio sustantivado del texto. En cualquier momento pueden amotinarse o sublevarse. Si la rebeldía alude a las fuerzas míticas que amenazan la estabilidad de lo creado, el poema las desmitifica y les da una dimensión histórica: que todos, aun los rebeldes, se conviertan en siervos del Creador (cf. Sal 9,6-7.16-17; 11,4; 14,2; etc.).

3. *Himno universal al Dios protector en el peligro* (vv. 8-12). En los dos breves himnos precedentes, los pueblos eran invitados a postrarse (v. 4) y a someterse (v. 7). En el tercer himno se les incita a que unan su voz a la de Israel para bendecir a Dios; que también ellos proclamen "a voces" la alabanza divina (v. 8b). Es un nuevo invitatorio, al que se puede unir el verso siguiente como síntesis de los motivos para bendecir a Dios, para alabarlo. El pueblo que canta estuvo en peligro de muerte, y Dios le conservó la vida, o le «devolvió la vida» –si ya se veía aherrojado en la muerte–; se tambaleaba caminando por un sendero resbaladizo que conducía a la caída fatal, a la muerte, y Dios no permitió que vacilaran sus pies (v. 9). Ambos hemistiquios aluden a la esclavitud de Israel en Egipto; celebran la liberación de la muerte.

La bendición hímnica adquiere a continuación tonalidades narrativas. «El recuerdo de la gran tribulación induce a un tono nuevo, más sentido e íntimo. Dirigiéndose a Dios es como si quisiera desahogarse ante quien comprende» (Alonso-Carniti, 860). Todo procede de Dios. Todo tiene un sentido positivo, incluso el dolor, que puede ser la escuela en la que Dios nos enseña. Al menos así son vistas por el predicador de Dt 8 las pruebas del desierto.

La imagen del crisol es lo suficientemente genérica, para que, unida a la prueba, aluda a cualquier situación dolorosa (cf. Is 48,10; Jr 6,29; Sal 12,7; 18,31; 17,3). Los metales preciosos son sometidos al crisol: se mira si tienen ganga, y después se procede a desprenderla del metal. Obtenemos así oro acrisolado, plata acrisolada. Israel fue acrisolado en Egipto y también en la travesía del desierto. De hecho hay quien ve en el crisol el paso del pueblo por el desierto ardiente. Se continúa de este modo el tema del éxodo. Cualquier prueba por la que pasa el pueblo de Dios remite a la prueba primera: la esclavitud de Egipto y el paso por el desierto hacia la libertad. Este pueblo estuvo apresado, inmóvil en la red de la esclavitud, como el pájaro que cae en la trampa está inmóvil en la red del cazador. No es necesario corregir el texto hebreo y traducir por "prisión" para ver en este verso una alusión a la estancia de Israel en Egipto. Preso en esa red, Israel fue apri-

sionado. El hemistiquio siguiente continúa con la imagen de la caza: «pusiste una correa a nuestros lomos» (v. 11b). La red oprime de tal modo al apresado que le impide cualquier movimiento. Es una buena ilustración del drama de la esclavitud: la correa (acaso mejor, el cincho) aprieta y oprime. Aunque el vocablo hebreo, cuyo significado exacto desconocemos, se traduzca por peso, será el peso de los trabajos forzados, de la esclavitud.

Una nueva imagen añade dramatismo a la opresión. Un cualquiera, no un noble, sino un simple mortal, convierte en cabalgadura a los oprimidos: «cabalgadura de hombres nos hiciste» (v. 12a). Acaso el texto más cercano a esta imagen sea Is 51,23: «Yo lo pondré en la mano de los que te afligían, / de los que a ti misma te decían: 'póstrate para que pasemos', / y tú hiciste de tu espalda camino / calle de los que pasaban». No sabemos a qué alude precisamente la imagen. El gesto del vencedor que pisa la nuca del vencido no es suficiente, por ser inapropiado para la cabalgadura. Que los esclavos sean tratados como bestias de carga tampoco es convincente, por convertir a los esclavos en acémilas que transportan cosas, no hombres. Tampoco es comprensible que un tropel de jinetes trote sobre los cráneos de los vencidos, pues son sacados inmediatamente a la abundancia. Es una imagen elíptica. Puede evocarnos la persecución de la caballería egipcia, las aguas caóticas que detienen el paso de Israel hacia la tierra (un ejemplo similar en Is 8,5-7: el Éufrates y Asiria). En cualquier caso, parece que el texto nos sitúa ante una escena de profunda amargura.

El poeta recuerda las pruebas de su pueblo con el recurso de una nueva imagen, ahora polar: el paso por el fuego y por el agua (cf. Is 42,2-3). Ha pasado por toda clase de pruebas. Pero el pueblo que se adentró en ese torbellino de dolor fue sacado del mismo. Es clara la oposición: nosotros entramos (pasamos) – tú nos sacaste. Vendría bien que el texto hebreo hablase de "un lugar abierto" o de "libertad", por oposición a la opresión de la red o de la esclavitud, pero habla de la "abundancia": «pero luego nos sacaste a la abundancia» (v. 12c). Por oposición a la opresión y a la miseria de Egipto, la tierra de Dios es un país de libertad y de abundancia, una tierra que «mana leche y miel»; es la tierra buena y sumamente próspera (cf. Dt 8,7-9).

La asamblea, reunida en el templo, ha alabado a Dios, Señor del universo; al salvador de su pueblo; al Dios que asiste en los momentos de prueba e infunde consuelo, que educa a su pueblo como un

padre a su hijo, pero nunca le abandona, sino que lo conduce hacia la abundancia o hacia la libertad. A lo largo de estos capítulos de la historia del universo o de la historia santa Dios ha sido fiel a su amor. A partir de este momento escucharemos la voz del solista.

4. *Acción de gracias cultual* (vv. 13-15). Un particular ha acudido al templo («entraré en tu casa») y, ateniéndonos al salmo, ha participado en la entonación de los himnos anteriores. Posiblemente ese individuo representa al pueblo, sea un príncipe o un sacerdote. Oró cuando se encontraba en la angustia, y, en esa misma situación, pronunció unas promesas. En la unidad que forma el poema es fácil relacionar la angustia con la situación/opresión en Egipto. Liberado de la angustia, ha llegado el momento de dar gracias a Dios y de cumplir las promesas. «Si haces un voto a Dios no tardes en cumplirlo, pues no le agradan los necios. El voto que has hecho cúmplelo» (Qo 5,3).

Por un voto se puede ofrecer el sacrificio por excelencia, que es el holocausto (cf. Lv 7,16) y también sacrificios de comunión (cf. Lv 22,18.21). Las víctimas para el holocausto (dos veces mencionado, al principio y al final de la estrofa: vv. 13 y 15) son perfectas –"pingües" o "grasas", respetando esmeradamente las leyes litúrgicas–, como signo de la donación total y sin reservas del oferente y del derecho absoluto del Creador sobre toda criatura. Es un sacrificio perfecto, puesto que todo sube hacia Dios, sin que el oferente se reserve nada para sí. Es posible que fuera acompañado de alguna ofrenda vegetal; el humo es el propio del holocausto, pero también evoca el humo del incienso.

El oferente lleva consigo otros muchos animales: carneros, bueyes y cabritos. Acaso sean un indicio del alto rango social del oferente: ¿será un príncipe? (cf. Nm 7,11.17). Estos animales han de ser "inmolados", es decir, "guisados", y destinados al sacrificio de comunión, propio del rito de acción de gracias. Los que acompañan al fiel agraciado y agradecido no son espectadores pasivos, les concierne la prueba por la que ha pasado el oferente, siquiera porque se repite en él a escala menor la prueba del pueblo, y se unen a su acción de gracias participando en el sacrificio de comunión: comerán de la parte reservada al pueblo, y así, unidos a Dios, le darán gracias porque ha actuado en favor de un hijo del pueblo. En la historia personal se repite el esquema de la historia general, con las pruebas que acrisolan y la liberación que infunde alegría. Por eso la acción de gracias y el cumpli-

miento de los votos han de hacerse a plena luz. Dios no ha retirado su amor a este hijo del pueblo, cuando se hallaba en peligro. Es justo agradecerlo y celebrarlo.

5. *Acción de gracias narrativa* (vv. 16-19.20). Ha llegado el momento de que toda la asamblea, los que «están por Dios» (= los que temen a Dios) escuchen. En los himnos precedentes se invitaba a toda la tierra o a todos los pueblos a alabar a Dios. Ahora son invitados todos los que temen a Dios a venir y unirse a la acción de gracias narrativa del que ha sido liberado.

Mientras estaba en la angustia, la lengua y la boca formularon una promesa (v. 14). La promesa ya ha sido cumplida (vv. 13.15), y el agraciado evoca lo que hicieron la boca y la lengua en el momento del peligro. La boca elevó su grito a Dios, mientras «debajo de la lengua había exaltación», si traduzco literal y servilmente el texto. Aun desde la sima de la angustia el orante reconocía la altura y la sublimidad de Dios. Lo reconocía con el grito o con el clamor y también con la canción contenida. El vocablo hebreo que he traducido por "exaltación" significa también "canción", "alabanza", "glorificación". La boca del salmista estaba llena de alabanza antes de haber sido liberado, como dice gráficamente el poeta con el modismo «bajo mi boca…». Una vez liberado ha llegado el momento de alabar a Dios "a boca llena", porque ya entonces «lo ensalzó mi lengua» (v. 17b).

Dios escuchó el clamor de la boca y acogió, ya entonces –en los momentos de angustia– el cántico de los labios. Dios se comportó de ese modo porque el suplicante alegaba su inocencia o era inocente: no había maquinado nada malo. Bien lo sabía Dios, que ve lo más hondo del ser humano: su corazón. Aunque la mirada humana no se dé cuenta de la existencia del mal en el corazón, la mirada divina llega hasta lo profundo de la conciencia y, en este caso, ratifica como verdadera la confesión de inocencia (cf. Sal 5,2-3; 55,3; 61,2; 86,6; 130,2; 142,7). De hecho Dios, atento a la voz de la súplica, ha escuchado al suplicante; señal de que era inocente, porque «Dios no escucha a los pecadores».

Los pueblos han sido invitados a bendecir a Dios (v. 8), y el poeta cierra su poema con una bendición: «¡Bendito sea Dios!». El fiel agradecido ha insistido en que su clamor ha sido escuchado (vv. 18 y 19); la conclusión del salmo reitera «Dios no desechó mi súplica», y añade: «ni me retiró su amor» (v. 20). Lo llamativo de esta conclusión es la yuxtaposición de la súplica humana y del amor divino. San Agustín

concluye su comentario a este salmo con estas palabras: «Al ver que no ha sido apartada de ti tu oración, estáte seguro, porque no se apartó de ti su misericordia» (*Enarraciones*, II, 673). El clamor suplicante del hombre sube hacia el cielo; el amor leal de Dios baja del cielo. Uno y otro se encuentran en la oración. El amor de Dios ha sido la melodía del poema, tanto de los himnos como de la acción de gracias.

* * *

El poema que acabo de comentar continúa invitándonos a venir y a ver, a venir y a escuchar. Lo que Dios hizo para el bien de nuestros padres nos afecta a nosotros, los hijos: son sus obras admirables. La liberación de Egipto, el paso del Mar o del Río tienen su continuidad sacramental en el bautismo, como insistirá la interpretación patrística y cristiana de este salmo. ¡Cuántos hermanos nuestros se encuentran en la angustia! Desde la angostura, que estrecha y sofoca, elevan su clamor hacia el cielo e incluso formulan sus promesas. Lo que viven nuestros hermanos no nos es ajeno. Con ellos y con todos los hombres agraciados proclamamos: ¡Dios no nos ha retirado su amor!

III. Oración

«Infunde, Señor, la alabanza de tu gloria en nuestro corazón, para que, mientras evitamos los ardores de este mundo, guiados por ti, seamos conducidos a los frescores eternos. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,247).

SALMO 67 (66)

Oración pública después de la recolección anual

[1] *Del maestro de coro. Para instrumentos de cuerda. Salmo. Cántico.*

[2] ¡Que Dios tenga piedad y nos bendiga,
que nos muestre su rostro radiante!; *Pausa.*
[3] conozca así la tierra su proceder*,
y todas las naciones su salvación.

[4] ¡Que los pueblos te den gracias, oh Dios,
que todos los pueblos te den gracias!

[5] Que se alegren y exulten las naciones,
pues juzgas al mundo con justicia,
con equidad juzgas* a los pueblos,
gobiernas las naciones de la tierra. *Pausa.*

[6] ¡Que los pueblos te den gracias, oh Dios,
que todos los pueblos te den gracias!

[7] La tierra ha dado su cosecha,
Dios, nuestro Dios, nos bendice.
[8] ¡Dios nos bendiga y lo teman
todos los confines de la tierra!

V. 3 «su proceder»; otros: «tu poderío» (en el segundo estico, «tu salvación»).

V. 5 «el mundo con justicia tú juzgas» Sinaítico, ver Sal 9,9; 96,13; 98,9; omitido por hebr.

I. Visión de conjunto

La religiosidad cananea celebraba la bendición de los campos, no al Dios dador de toda bendición. Y ésa podría ser la impresión que nos da este poema, si centramos nuestra lectura en el v. 7: «La tierra ha dado su cosecha». El salmo será una acción de gracias al finalizar el año agrícola y tras una abundante recolección; pero no haríamos justicia ni a los versículos primeros del salmo (vv. 2-3), ni al protagonismo de Dios, ni a su gobierno, ni a la presencia de los pueblos, que dan gracias, se alegran y exultan. Centrado el poema en Dios, creo que es más conveniente decir que el salmo es «una bendición en forma de petición», más cercana a la epíclesis que a la proclamación. No decimos: «yo te bendigo, oh Dios», sino «que Dios tenga piedad y nos bendiga». Es una plegaria muy cercana a la bendición sacerdotal de Nm 6,24-26: el sacerdote ha de decir: «Que Yahvé te bendiga y te guarde; / que ilumine Yahvé su rostro sobre ti y te sea propicio; / que Yahvé te muestre su rostro y te conceda la paz». La bendición, el rostro luminoso y la piedad (ser propicio) son temas recogidos en el salmo. El contenido de la bendición en el libro de Números es la "paz", que es también prosperidad. Junto a esos temas el salmo registra otros: la fertilidad de los campos, el gobierno de Dios, su salvación.

El verbo "bendecir" abre y cierra el salmo en forma de epíclesis: «¡Que Dios tenga piedad y nos bendiga!» (v. 2), «¡Dios nos bendiga…!» (v. 9a). Entre ambas invocaciones, si bien al final del salmo, el poeta constata que Dios nos ha bendecido dándonos una abundante cosecha (v. 7). La bendición tiene una dinámica descendente y otra ascendente. En cuanto que procede del Dios soberano, dador de todo don, se incrusta en nuestra trama vital y la transforma. Alcanza a la tierra, y llega a los pueblos en forma de gobierno. El descenso de Dios provoca el ascenso del hombre. La tierra bendecida con la lluvia responde dando su cosecha (v. 7). La tierra bendecida con el gobierno de Dios (v. 5b), dando gracias (vv. 4 y 6). La tierra así bendecida y regida no es la tierra de Israel, sino toda la tierra y todos los pueblos. El reconocimiento del "poderío" (su proceder, v. 3a) es algo previo a la acción de gracias. Dios nos permite ver la luz de su rostro al mostrarnos piedad y al bendecirnos (v. 2b); la reacción humana es el temor reverencial o el sobrecogimiento religioso que se extiende hasta los confines de la tierra (v. 9: ambos versos, leídos en hebreo, tienen también una

relación de asonancia). Porque la bendición y el gobierno de Dios exceden los límites de Israel y llegan a todas las naciones, éstas son invitadas a reconocer el poderío de Dios (v. 3a), a entonar la alabanza divina (vv. 4 y 6) y saltar de gozo (v. 6).

La colocación del estribillo divide el poema en tres estrofas homogéneas: A) el favor de Dios para con su pueblo (vv. 2-3); B) la reacción de las naciones (v. 5); C) Dios presente en la bendición (vv. 7-8). Es posible que el estribillo se repitiera una tercera vez y cerrara el salmo. Pero no tenemos ningún apoyo documental para añadir el estribillo, y la epíclesis que abre y cierra el poema es una buena razón para dejarlo tal como nos ha llegado, sin añadirle el estribillo.

II. Comentario: Bendición y alabanza

Israel tiene conciencia de estar expuesto a las miradas de las naciones. Cuanto sucede en el escenario israelita tiene repercusión universal. Si sufre el infortunio, las gentes lo verán y despreciarán al Dios de Israel; si, por el contrario, goza de bienestar, también lo verán las naciones y alabarán al Señor. En la prosperidad y en la adversidad se muestra o se oculta el rostro luminoso de Dios. En el presente poema funciona la relación entre la bendición –en la doble dimensión antes mencionada– y la alabanza: la bendición desencadena la alabanza

1. *El favor de Dios para con su pueblo* (vv. 2-3.4). Arranca el salmo con tres peticiones. La primera, fundamento de las dos siguientes, implora la benevolencia divina, que Dios se incline amablemente, amorosamente, hacia el suplicante. La segunda, la bendición, parece que está en contradicción o tensión con el v. 7: «la tierra ha dado su cosecha». Para evitarlo, Dahood entiende que el verbo del v. 7 ha de explicarse también como expresión de un deseo: «que la tierra nos dé su cosecha». Es posible. De este modo, todo el salmo sería básicamente una súplica para que Dios envíe la lluvia y la tierra dé su fruto; pero el clima de gozo y de alabanza del salmo convierte esta posibilidad en menos probable. Acaso no sea suficiente decir que el poeta se ha inspirado en la bendición del libro de los Números (6,24-26). Según el pensamiento bíblico es difícil trazar una frontera entre la palabra y la realidad. Bendecir es bienhacer; Dios hace cuando bendice. Resulta difícil distinguir el tiempo que media entre la petición de

un don y la obtención del mismo. También es difícil separar la bendición constitutiva, la que procede de Dios, de la declarativa, la que entona el hombre. De ahí que se yuxtapongan en un mismo poema la petición de un don y la acción de gracias por el don concedido. Lo que se pide está en continuidad con la bendición primigenia de Gn 1,28: «creced, multiplicaos». El poeta contempla el buenhacer de Dios y pide su bendición nuevamente.

La bendición se explicita en el rostro radiante de Dios, como se añade con la tercera petición: «¡que nos muestre su rostro radiante!», como el sol. Es una imagen que ya hemos encontrado en otros salmos (cf. Sal 4,7; 27,8; 31,17; 44,4). Así como la sabiduría serena el rostro y transforma la dureza del semblante (cf. Qo 8,1), el rostro radiante trae la vida: «El rostro radiante del rey da la vida, / su favor es como nube de lluvia primaveral» (Pr 16,15). Los dos motivos –la luz del rostro y la lluvia– se dan cita en el poema que comento.

Los tres imperativos iniciales adquieren corporeidad en "nosotros": Dios tiene piedad de nosotros, nos bendice, su mirada luminosa reposa sobre nosotros. Encarnada la acción divina, otros, los paganos (*gôyîm*) podrán conocer o reconocer a Dios. El reconocimiento es una experiencia compleja; está entretejida de inteligencia y de sentimiento, de voluntad y de acción, de aceptación y de adhesión. Si Dios se muestra tal como le pedimos, la tierra (es decir, los paganos) podrán reconocer el "poderío" de Dios, que va a ser motivo de alegría en el v. 5, y admitir al Dios victorioso. Quien mantenga el significado de "camino" o de "proceder" de Dios para el sustantivo hebreo que he traducido por "poderío" ha de referirse a la actuación divina, a su forma de proceder, al "estilo" de Dios. Se trata, en todo caso, de su actuación "en la tierra", palabra que se repite cuatro veces en el salmo.

El estribillo da por supuesto que los "paganos" y los pueblos todos han reconocido a Dios, a través de las bendiciones que ha derramado sobre Israel, y responden con un solemne sacrificio de agradecimiento (v. 5). El motivo de la acción de gracias es la bendición divina derramada sobre Israel.

2. *La reacción de las naciones* (v. 5.6). Al reconocimiento y a la alabanza se añaden ahora el júbilo intenso y clamoroso ante la forma concreta del poderío (v. 3) de Dios. Es el rey de Israel y de todos los pueblos. Dios tiene en sus manos la trama de la historia. El Oriente Medio en general e Israel en particular esperaban de su rey que fuera recto o

justo (cf. Is 11,3-4), es decir, que defendiera la causa del pobre y del oprimido, que no confundiera al inocente con el culpable… Así se alegrarían los justos, los temerosos de Dios, los pobres, los hombres de corazón recto; éstos eran ordinariamente los que exultaban ante el ejercicio justo de la soberanía real. El entusiasmo es ahora universal (cf. Sal 48,12; 97,8), e incluso cósmico (cf. Sal 96,11-13; 98,7-9; 99,4; 148). El gobierno de Dios sobre los pueblos tiene un matiz ecuménico, puesto que el poeta silencia un gobierno (juicio) favorable a Israel. El rey, puesto al frente de su pueblo, guía (es el significado del verbo hebreo *nāḥâ*, traducido aquí por "gobernar") a las naciones, las encamina por su camino. Es afín este verso el célebre himno a Sión de Is 2: «Venid, subamos al monte de Yahvé, / a la casa del Dios de Jacob, / para que nos enseñe sus camino / y nosotros sigamos sus senderos. / Pues de Sión saldrá la Ley, / y de Jerusalén la palabra de Yahvé. / Juzgará entre las gentes, / será el árbitro de pueblos numerosos» (Is 2,3-4a).

El recto gobierno de Dios provoca por segunda vez la entonación del estribillo de acción de gracias, motivada ahora por el gobierno divino, que ha sido anticipado en el "poderío" previamente enunciado.

3. *Dios presente en la bendición* (vv. 7-8). La fecundidad sexual y la fertilidad de los campos no es una energía de Dios, sino un don suyo: es una bendición divina. Las tradiciones patriarcales vinculan a la bendición tanto la familia cuanto la tierra (cf. Gn 12,1-4; 15,-6; 17). La bendición o la maldición, la fertilidad de los campos o su esterilidad, la concesión de la descendencia o su negación, serán una muestra del amor de Dios (Is 4,2) o un signo de su juicio (cf. Jr 12,13; Jl 2,19.26), a la vez que certificarán la obediencia o la desobediencia de Israel. La bendición, continuamente renovada, desencadena el temor reverencial de toda la humanidad: todos los pueblos confesarán a Yahvé porque ha bendecido a Israel (cf. Is 45,14-15; 49,22-23; Jr 33,6-9; Sal 85,13; Dt 11,14).

El temor completa el reconocimiento (v. 3). La reacción del creyente ante Dios es el amor y el temor. La bendición es un indicio del Dios presente y genera la acción de gracias. Pero el Dios que bendice es trascendente y formidable, origen del sobrecogimiento y de la veneración. «La secuencia de las reacciones podría simplificarse del siguiente modo: la bendición produce bienestar agrícola y material en el cosmos, y, simultáneamente, justicia en la historia; la fecundidad de Israel, que se origina en esa bendición, y su salvación histórica desen-

cadenan en los pueblos paganos la adoración («reconocer») y temor; el amor y el temor generan la conversión y la salvación» (Ravasi, II, 357). Aunque la bendición repose sobre Israel, como escribía Gunkel, es como una pequeña semilla que, convertida en árbol frondoso, acoge a todas las naciones de la tierra.

* * *

El cristiano que ora con este salmo evocará fácilmente la bendición con la que hemos sido bendecidos definitivamente: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que por medio de Cristo nos ha bendecido desde el cielo con toda bendición del Espíritu» (Ef. 1,3). Dios se ha inclinado definitivamente hacia nosotros –ha tenido piedad de nosotros–, nos ha bendecido sobreabundantemente, y nos ha mostrado su rostro luminoso. La respuesta de todos los hombres, de todas las naciones, es el reconocimiento y la veneración, junto con la acción de gracias por tan copiosa bendición.

III. Oración

«Haz brillar tu rostro sobre nosotros, Señor, y concédenos tu misericordia y una bendición abundante. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,248).

SALMO 68 (67)

LA GLORIOSA EPOPEYA DE ISRAEL

[1] *Del maestro de coro. De David. Salmo. Cántico.*

[2] Dios se levanta, se dispersan sus enemigos,
huyen de su presencia los que lo odian.
[3] Como se disipa el humo, los disipas;
como se derrite la cera ante el fuego,
los malvados perecen ante Dios.
[4] Pero los justos se alegran alborozados
ante Dios, y saltan de alegría.

[5] Cantad a Dios, tañed en su honor,
abrid paso al que cabalga en las nubes*,
su nombre es Yahvé, exultad ante él.
[6] Padre de huérfanos, tutor de viudas
es Dios en su santa morada;
[7] Dios da un hogar a los desvalidos,
abre a los cautivos la puerta de la dicha*,
mas los rebeldes moran en suelo estéril.
[8] Oh Dios, cuando salías al frente de tu pueblo,
cuando cruzabas el desierto, [9] la tierra retembló, *Pausa.*
y hasta los cielos se licuaron ante Dios*,
ante el rostro de Dios, el Dios de Israel.
[10] Derramaste, oh Dios, una lluvia generosa,
reanimaste a tu heredad extenuada;
[11] tu rebaño encontró una morada,
que bondadoso, oh Dios, al mísero preparabas.

[12] El Señor ha dado una orden,
es su mensajero un ejército inmenso*.

[13] Reyes y ejércitos huyen a la desbandada,
y dentro de las casas se reparte el botín
[14] (mientras holgáis entre los apriscos*):
alas de paloma bañadas en plata,
con plumas que destellan oro verde.
[15] Cuando Shaddai dispersaba a los reyes,
caía nieve por el Monte Umbrío.

[16] ¡Monte divino, el monte de Basán!
¡Monte escarpado, el monte de Basán!
[17] ¿Por qué miráis celosos, montes escarpados,
al monte que Dios escogió por mansión?
¡En él morará Yahvé para siempre!
[18] Los carros de Dios* son miles de millares;
el Señor ha venido del Sinaí al santuario.
[19] Subiste a la altura conduciendo cautivos,
recibiste tributo en hombres y en rebeldes,
para quedarte en tu mansión, Yahvé Dios*.

[20] ¡Bendito sea el Señor, día tras día!
Él se encarga de nuestra salvación*. *Pausa.*
[21] Nuestro Dios es un Dios salvador,
el Señor Yahvé libera de la muerte;
[22] pero Dios aplasta la cabeza de sus enemigos,
el cogote peludo de quien anda entre crímenes.

[23] Dijo el Señor: «De Basán los traeré,
los traeré de los abismos del mar,
[24] para que laves tus pies en su sangre,
y participe en el enemigo la lengua de tus perros».

[25] Ya aparece tu procesión, oh Dios,
la procesión de mi Dios y mi Rey al santuario:
[26] delante los cantores, los músicos detrás,
las doncellas en medio tocando el tamboril.

[27] Van bendiciendo a Dios en grupos:
¡Es Yahvé desde el origen de Israel!
[28] Abre la marcha Benjamín, el pequeño,
los príncipes de Judá con sus escuadras,
los príncipes de Zabulón, los príncipes de Neftalí.

[29] ¡Da órdenes, Dios, con tu poder*,
el poder que por nosotros desplegaste
[30] desde tu templo en lo alto de Jerusalén,
donde los reyes vienen con presentes!
[31] Llama al orden a la bestia del cañaveral,
a la manada de toros y novillos de los pueblos.
¡Que se sometan con lingotes de plata!
¡Dispersa a los pueblos belicosos!
[32] Acudan los magnates* desde Egipto,
tienda hacia Dios sus manos Etiopía.

[33] ¡Cantad a Dios, reinos de la tierra,
tañed todos para el Señor, ***Pausa.***
[34] que cabalga por los cielos, los cielos antiguos,
que atruena con su voz, su voz potente!

[35] Reconoced el poder de Dios.
Su majestad sobre Israel,
su poder en las nubes.
[36] Dios sobrecoge desde su santuario*.
Él, el Dios de Israel,
da fuerza y poder a su pueblo.
¡Bendito sea Dios!

V. 5 «Abrid paso»; Tárgum y Pesitta: «exaltad».

V. 7 «la puerta de la dicha»; otros traducen el hápax hebreo: «cepos» («libera de los cepos a los prisioneros»).

V. 9 El hebr. añade la glosa: «es el Sinaí», según Jc. 5,5.; otros: «… ante Dios, el Dios del Sinaí, / ante Dios, el Dios de Israel».

V. 12 Otros: «y una multitud pregona la noticia».

V. 14 Posible glosa, ver Jc. 5,16.

V. 18 Más que los carros de Salomón (1 R 10,26), los carros divinos que entrevió Eliseo (2 R 6,17). Otros: «Los carros de Dios son miles y miles, / los arqueros, millares».

V. 19 «la altura» es Sión. – Texto del v. 19 es dudoso. Otra posible traducción: «Subiste a lo alto, llevando cautivos, / recibiste tributo de los humanos, / aun de quienes se oponían / a la mansión del Señor Dios».

V. 20 Otros: «Dios, nuestro salvador, nos alivia».

V. 29 Estico corregido según las versiones; hebr.: «tu Dios ha mandado tu poder» –El texto y el ritmo de las dos estrofas siguientes son dudosos.

V. 32 «los magnates», lit. «los rollizos», conj. según griego; «objetos de bronce» (?) hebr. –«tienda» conj.; «hará correr» hebr.; otros: «vengan con regalos los magnates de Egipto».

V. 36 «su santuario» Vulg.; mss «tus santuarios» hebr.

I. Visión de conjunto

La abundante bibliografía sobre este salmo atestigua su complejidad. Los comentaristas están de acuerdo en que es "el titán de los salmos". Ofrece dificultades de toda índole: desde el léxico a las imágenes, desde la estructura a la comprensión, desde la unidad del poema a su atomización… Si reconstruimos la transmisión del poema, desde sus orígenes posiblemente remotos hasta la composición actual, siempre será una reconstrucción hipotética. Ciertamente que el poema nos ofrece datos para hablar de una primitiva composición predavídica: la preeminencia de Benjamín y la presencia de Zabulón y de Neftalí (v. 28) es comprensible en los tiempos del benjaminita Saúl. A esta época pueden pertenecer los motivos más arcaicos del poema, afines a la literatura cananea: el auriga de las nubes (vv. 5.18.34), la instalación en el templo (v. 18: llamado "santo", como en Ugarit) después de su victoria sobre el Mar (vv. 23-24), el monte celeste y la fertilidad, el Dios tonante y pastor… Esta composición original, cuyo contenido preciso es imposible establecer, habría sido releída en tiempos de la monarquía: la alusión a Judá (v. 28) y al templo de Jerusalén (v. 30), también el monte santo de Sión (v. 17), entre otros motivos, pueden ser de esta época. La tercera relectura pertenecería a los tiempos del destierro: la antítesis malvados-justos (vv. 3-4), la alusión al segundo éxodo (vv. 7 y 23), la apertura universalista (vv. 30-32). Esta posible evolución explicaría algunas dificultades del poema, pero no todas. Sin fijarme en las dificultades lingüísticas, ¿cómo explicar el poema tal como nos ha llegado?

Albright atomiza de tal modo el poema que encuentra en él nada menos que unos treinta pequeños himnos, pertenecientes todos ellos a la época salomónica. Mowinckel, por el contrario, considera que el salmo es un solo poema, del tiempo de Saúl, adaptado a las procesiones y a la liturgia de Jerusalén. El tema central de la composición sería una celebración del «triunfo de Yahvé sobre las fuerzas del caos primitivo». La mejor ambientación, según el exégeta noruego, sería la fiesta de las Tiendas, comienzo del año. Nada sabemos de semejante fiesta por los datos bíblicos. La hipótesis de Mowinckel se constituye en prejuicio para la comprensión del poema. Es peligroso fijarse en unos motivos o en otros, sean de la naturaleza sean de la historia, que no nos permiten entender ni exponer el poema como unidad. Si nos

atenemos a los datos, al lenguaje del salmo, se detecta un movimiento polar: camino y llegada, marcha y reposo. Por ejemplo, Dios se levanta (v. 2), se pone en camino (sale al frente de su pueblo y avanza por el desierto [v. 8]), y llega a su morada (v. 25). Con Dios se pone en marcha el pueblo y sus escuadrones, los enemigos –reyes y ejércitos–, etc. El hilo conductor del poema es el éxodo, que en el libro de Josué termina con el paso del Jordán y la posesión de la tierra (Jos 2-5) y que el poema que comento alarga hasta la construcción del templo. Así piensa también el Cronista: el pueblo no encuentra descanso hasta que el Señor entra en el templo. ¿Quién depende de quién? No lo sabemos. Si el poema depende del Cronista, su lenguaje no es arcaico sino arcaizante. Pero incluso esta pregunta con su respuesta es una reincidencia en un aspecto del poema. Juzgo que son muy atinadas las palabras de A. González Núñez: «La grandeza y el poder de Dios, la obra que realizó en el pasado de la sagrada historia y la que llevará aún a cabo en el futuro, son aspectos y dimensiones permanentes en los diversos motivos del poema, y en definitiva, los que los unen todos como estrofas de un himno. El tono hímnico es, efectivamente, el que domina todo el salmo, y en él se funden las diversas variaciones, tanto de carácter pedagógico como suplicante. Al fin de todo, el himno puede compaginar propósitos diversos» (p. 309).

Difícil también es detectar la estructura del salmo y dividirlo en estrofas. Me guiaré por los indicios lingüísticos. No hay duda de que el poema es un himno de alabanza al Dios de Israel, que es un Dios salvador (v. 21). La abundancia de los nombre divinos, tal vez con valor estructurante, dan al poema una tonalidad litánica. Apenas iniciado el himno llama la atención una imagen mítica aplicada a Dios: es el auriga de las nubes (v. 5), como Baal. La misma imagen retorna cuando nos encaminamos hacia el final del poema (v. 34). Esta reiteración de la imagen tiene su importancia porque en ambos lugares aparece acompañada de los mismos verbos en imperativo: «Cantad a Dios» (vv. 5 y 33), «tañed en su honor» (v. 5) o «tañed para el Señor» (v. 33), que «cabalga en las nubes» (v. 5) o «por los cielos» (v. 34), al nombre del v. 5 corresponde la voz del v. 34, y el nombre de Yahvé (v. 5) tiene su réplica en el nombre de Adonai (Señor) del v. 33. Es decir, entre los versos 5 y 33-34 discurre el cuerpo del himno.

Los primeros versos (2-4) pueden considerarse un preludio, y los últimos un "posludio" (vv. 35-36), ambos con matices de invitatorios

litúrgicos. El preludio está modelado a partir de la antífona procesional del arca (cf. Nm 10,35). Es posible que el poeta, inspirado en el libro de los Números o en una fuente común a ambos pasajes, prolongara la invitación: el posible texto antiguo hablaba de la oposición entre Dios y sus enemigos; el poema actual presenta el dúo "malvados-justos" (vv. 3-4), conforme al gusto de la teología postexílica. Los justos forman el pueblo de Dios en el epílogo (v. 36), mientras que Dios se muestra terrible para sus enemigos (v. 36). La unidad del epílogo se fundamenta en la expresión «reconoced el poder» (*nātan ʿōz* [v. 35]) y «dar poder» (*nātan ʿōz* [v. 36]): el poder de Dios es reconocido, y Dios da fuerza y poder a su pueblo. El reconocimiento del poder divino se expresa en la bendición final: «¡Bendito sea Dios!».

En la primera escena, que bien puede ser un cántico del éxodo y de la tierra (vv. 5-11), el pueblo de Dios es presentado como un grupo de huérfanos y de viudas, de desvalidos y de cautivos (vv. 6-7); un pueblo "pobre" forma el rebaño de Dios (v. 11). El verbo "sacar", con una doble acepción: «abrir las puertas de la dicha» («liberar de los cepos», v. 7) y «salir al frente del pueblo» (v. 8), es característico de esta escena. El desierto, la tierra, la heredad y la morada forman las etapas de la presente escena, en la que el nombre de Dios (Elohim o Yahvé) aparece diez veces.

La escena siguiente comienza, sin duda, en el v. 12: «El Señor (Adonai) ha dado una orden». Finaliza, tal vez, con la séptima vez que aparece el nombre divino: Yahvé-Elohim (v. 19). El texto presenta no pocas dificultades; no obstante, domina en esta escena la simbología vertical: las escarpadas montañas del norte (Basán) se oponen a las montañas del sur: Sinaí y Sión. El centro de la estrofa puede ser el v. 18: la ida del Señor del Sinaí al santuario. Son múltiples las relaciones de esta estrofa con las precedentes. Los carros de Dios (*rekeb ʾēlōhîm*) evocan al auriga (*rōkēb*: vv. 5 y 34); el Sinaí (v. 18) nos remite al desierto (v. 9). El santuario (vv. 6 y 18), los rebeldes (vv. 7 y 19) y el verbo habitar (vv. 7 y 19) vinculan ambas escenas. Con el v. 19 termina la segunda escena.

El v. 20 comienza con una "jaculatoria" que llega hasta el v. 22. La onomástica divina se acentúa especialmente en estos versos: dos veces "Señor" (Adonai), tres veces "Dios" (El), una vez más Dios (Elohim) y otra Yahvé. La relación temática y terminológica con el preludio y el posludio es clara: el vocablo inicial de la jaculatoria ("bendito") es el

que encontramos en la exclamación final: «¡Bendito sea Dios!» (v. 36). Los temas de la salvación y del juicio, de los justos y de los pecadores, el triunfo divino son comunes a las tres partes. Los vv. 20-22 forman un interludio.

El v. 23 comienza de un modo semejante al que ya ha aparecido en el v. 12: «Dijo el Señor…»; viene a continuación un nuevo oráculo divino (vv. 23-24). En esta tercera escena todo es movimiento, un cántico procesional hacia Sión (vv. 25-32). El pueblo, ordenado procesionalmente, llega al templo de Jerusalén (v. 30), lugar en el que convergen todos los pueblos, con sus magnates al frente, presentando sus tributos a Dios. La escena finaliza en el v. 32. Los vv. 33-34 forman inclusión con el v. 5, como ya vimos.

La tierra y la historia forman el escenario en el que actúa Yahvé en favor de su pueblo. La historia comienza en Egipto y se prolonga a través de los tiempos, hasta el día de hoy. La tierra es la Tierra santa, y, en ella, el monte santo de Yahvé: dada y poseída, perdida y añorada. El poema es un himno diacrónico de la historia santa, cuya lectura es sincrónica en virtud de la actuación divina en la historia. Estructuralmente tiene la siguiente apariencia:

A) Preludio: himno litúrgico (vv. 2-4).
- I) Primera escena: cántico del éxodo y de la tierra (vv. 5-11).
- II) Segunda escena: cántico de la tierra (vv. 12-19).

B) Interludio: invitación a la bendición (vv. 20-22).
- III) Tercera escena: cántico procesional a Sión (vv. 23-32.33-34).

C) Posludio: invitación litúrgica a la bendición (vv. 35-36).

II. Comentario: Del Sinaí al santuario

El vocabulario de movimiento y el de estancia, el de camino y el de llegada, atraviesa todo el poema. Centramos nuestra atención en Dios, cuyo nombre da una tonalidad litánica al salmo, y vemos cómo marcha del Sinaí al santuario (v. 18). También el pueblo está en marcha hacia la tierra y hacia el santuario. El santuario, en fin, atrae a los magnates de las naciones. Los dos extremos de la marcha: el Sinaí y el santuario pretende ser el hilo conductor del comentario.

1. *Preludio*: himno litúrgico (vv. 2-4). El preludio anticipa los principales temas del poema. Cuando el pueblo levantaba el campamento

para emprender una nueva marcha por el desierto, se levantaba también el arca, mientras Moisés decía: «Levántate, Yahvé, que tus enemigos se dispersen, / que huyan delante de ti los que te odian» (Nm 10,35). Podíamos mantener la misma forma volitiva en el salmo, suponiendo que es una súplica. También vale el presente, entendiendo que se trata de una celebración presente y reiterada a lo largo del tiempo. El verbo supone que Dios tiene un lugar en el que mora. ¿Es una morada itinerante, como una tienda de campaña? ¿Apunta el poema, ya desde el comienzo, a una morada definitiva? El texto por ahora no responde. Está claro que Dios se levanta. La presencia de los enemigos y de aquellos que lo odian añaden dramatismo a la acción divina: Dios se levanta para enfrentarse bélicamente con sus enemigos. Es posible que éstos, en una lectura posterior del poema, se identificaran con los "malvados", opuestos a los "justos". En este caso Dios se levanta como juez de unos y de otros. El "rostro" tiene una importancia decisiva en estos versos del preludio (cinco veces se repite el término en cuatro versos). Es un rostro que ahuyenta a los que odian a Yahvé (v. 2); es un rostro ígneo, ante el que perecen los malvados (v. 3); ante ese rostro los justos experimentan una alegría alborozada (v 4); ante él han de exultar aquellos que entonan el himno (v. 5). Aparecen así, ya desde el comienzo del poema, dos grupos de personas que tienen actitudes diferentes ante Dios.

El fuego es un elemento de la divinidad (cf. Is 33,14; Sal 50,2). Del ámbito del fuego proceden las imágenes del humo y de la cera. El humo pierde su solidez opaca para esfumarse o disiparse. Algo así sucede con los que odian a Yahvé o con los idólatras (cf. Os 13,3: serán «como humo por la ventana»). La cera se funde y se licua ante el fuego; aunque parezca que tiene una consistencia semejante a la de los montes, «se derretirán como cera ante el Dueño de toda la tierra» (Sal 97,5). Algo así son los malvados: se licuan ("perecen") ante Dios (v. 3). Los justos, en cambio, y por oposición a los malvados, experimentan una alegría intensa ante el rostro divino y la consiguiente aniquilación de los enemigos. El poeta ha asociado tres verbos y un sustantivo para plasmar el gozo de los justos: «se alegran alborozados… y saltan de alegría». Los efectos de la teofanía en los malvados y en los justos son opuestos, como los dos caminos cantados por el Sal 1.

De momento el poeta nos ha presentado los personajes: Dios que se levanta, como guerrero o juez, y se pone en marcha hacia otra

morada; los enemigos que se esfuman o se licuan ante la manifestación divina como humo o como cera; los justos que se alegran intensamente. Son los personajes que van a intervenir en el poema.

2. *Primera escena*: cántico del éxodo y de la tierra (vv. 5-11). Tres verbos gozosos, y quizás cuatro, marcan el comienzo de la primera escena, en correspondencia inclusiva con el final del poema (v. 33). El significado del segundo verbo, traducido por "abrid paso", pudiera ser el adecuado, si el verbo tuviera como complemento "camino", como sucede en el Segundo y en el Tercer Isaías (cf. Is 40,3; 57,14; 62,10). Si ese fuera el significado en el poema, se aludiría a la «via sacra» trazada desde Babilonia hasta la tierra, al segundo éxodo. No obstante, dado el contexto inmediato, me parece más convincente el significado "exaltar": «exaltad al auriga de las nubes». Dios no «cabalga por la estepa» (Alonso-Carniti), ni «avanza por el desierto» (traducción litúrgica), sino que, como Baal, es el caballero que cabalga por las nubes, es el auriga de las nubes. El poeta bíblico ya no alude al dios cananeo de la fecundidad, sino al Dios trascendente, como confirma el v. 34, que se corresponde con el v. 5: es el Dios que «cabalga por los cielos» (v. 34), identificado con Yahvé operante en la historia: «su nombre es Yahvé». Este nombre divino es propio del contexto del éxodo. La presencia del Dios trascendente en medio del pueblo no siembra terror, sino que es origen de un gozo colmado: todo el pueblo exulta ante el rostro de su Dios.

Que Dios sea llamado padre del desvalido pertenece al acervo cultural del Oriente Próximo. El código de Hammurabi saluda a Dios como «Señor, que eres como un padre de niños para los pueblos». Como Marduk «defiende al huérfano y a la viuda», algo así es Yahvé, «padre de huérfanos y tutor de viudas» (v. 6), acorde con la entrañable descripción de Dt 10,17-18: «el Dios grande, fuerte y terrible… hace justicia al huérfano y a la viuda, ama al forastero y le da pan y vestido». Así es como se comporta Dios en (o desde) su "santa morada", sea el templo celeste (las nubes/cielo por donde cabalga) o sea el templo terrestre, lugar de la presencia divina.

Dios tiene ante sí un pueblo de "solitarios" o acaso de forasteros que, por ser tales, no tienen ni familia ni hogar. Son más bien gentes que viven en cautiverio. A este grupo de desvalidos, cautivos en Egipto, Dios les abre «la puerta de la dicha» o bien los «libra de sus cepos», con una clara alusión a la liberación del éxodo y al final de la esclavitud.

Como Dios tiene una morada santa, también su pueblo tendrá un hogar, dado por Dios en persona. Aquellos que fueron rebeldes, sin embargo (Coré, Datán y Abirón, por ejemplo [cf. Nm 16], o la «generación rebelde y pertinaz» que murió en el desierto [Sal 78,8]), no entrarán por la puerta de la dicha; el yermo será su morada y su tumba.

El pueblo liberado de la esclavitud no sale solo de Egipto; Yahvé sale al frente del pueblo, como general al frente del ejército; sale a luchar (cf. Ex 17,9). Con el pueblo cruza el desierto. En cuanto Dios se pone en marcha, se convulsiona el orbe entero: la tierra tiembla y los cielos se licuan. El terremoto, signo convencional de la teofanía (cf. Ez 3,12s; 37,7; 38,19), es la reacción de la creación ante el misterio *tremendo* de Dios. Al misterio tremendo de Dios pertenece también la reacción de los cielos: las nubes, sobre las que cabalga el auriga, se licuan. Es la manifestación majestuosa de Dios en el desierto. El Dios que sale al frente de su pueblo es un Dios local: "el del Sinaí" –título que aparece también en Jc 5,5; es una divinidad avecindada en el Sinaí, entre las tribus quenitas y madianitas. Deja de ser una deidad vinculada a un lugar y unida a un pueblo: es el Dios de Israel. El Dios local del Sinaí muestra su trascendencia en la historia concreta de Israel. El rostro divino convulsiona todo lo creado, como en el preludio esfuma a los malvados. La lluvia torrencial del desierto, como muestra de lo tremendo de Dios, se contrabalancea con la lluvia abundante y fecunda que cae sobre la tierra de Dios, que será dada en heredad a su pueblo. Éste acaba de salir de la esclavitud; es un pueblo extenuado a quien Dios muestra su bondad reanimándolo en su heredad. El pueblo mísero ha salido de Egipto y ha encontrado una morada sólidamente construida (*kwn*), muestra de la bondad de Dios. El padre de pobres y tutor de viudas, que libera a los cautivos y da un lugar a los desvalidos, da, al fin, una morada para este grupo de esclavos solitarios. Salimos de Egipto y llegamos a la tierra.

3. *Segunda escena*: cántico de la tierra (vv. 12-19). Son notorias las ambigüedades y dificultades de esta escena. Tal vez lo más justo sería ofrecer no una explicación, sino diversas explicaciones. Por ejemplo, la "palabra" de Dios con la que se inicia la escena ¿es un oráculo o el estallido de un trueno? La fórmula bíblica traducida por "dar una orden" es equivalente a aquella otra que se refiere al trueno (*nātan qôl*). El contexto nos inclina a la primera posibilidad: Dios pronuncia un oráculo gozoso, que es transmitido por una multitud de mensaje-

ros. El contenido del oráculo es la desbandada de los ejércitos, como ya se anticipaba en el invitatorio (v. 2). Los ejércitos, con sus reyes al frente, «huyen, van huyendo» («huyen a la desbandada»). Se repite el verbo como en el cántico de Débora (Jc 5,22b: «galopan, galopan sus corceles»), proporcionando una onomatopeya (*yiddōdûn, yiddōdûn*: el sonido de los cascos de los caballos). Es posible que el poeta se inspire en el cántico de Débora, y que los reyes que huyen al frente de sus ejércitos sean los reyes cananeos contra los que luchó "Israel" «en Tanac, junto a las aguas de Meguidó» (Jc 5,19b). Los ejércitos que huyen dejan tras de sí un copioso y valioso botín, que, como era lo normal, se repartiría en el campo de batalla y también en el interior de las casas. Hubo una tribu entre las convocadas que no acudió a la batalla; fue la tribu de Rubén (cf. Jc 5,16). También a esta tribu, que se refugió en los apriscos, ha de llegar el alegre mensaje: la huida de los ejércitos coaligados y el rico botín que se reparte: gran cantidad de plata y de oro amarillo. Las «alas de la paloma» ¿aluden a los estandartes militares, entretejidos con oro y plata?, ¿se refieren a la diosa cananea Anat o al dios solar alado, conquistado como botín, teniendo en cuenta que la paloma es símbolo de amor? «Apoderarse de los estandartes significa victoria y ganancia: los materiales empleados son oro y plata. Si además reproducen imágenes de divinidades, el saqueo es burla sarcástica: los dioses no han sido capaces de auxiliar en la batalla y caen ahora como botín impotente» (Alonso-Carniti, 885). Es posible otra explicación: que la paloma aluda a Israel (cf. Ct 2,10.14; 5,2; 6,8; Sal 74,19; Os 7,11; 11,11; Jr 8,7). En este caso, mientras algunos dormían en los apriscos, «las alas de la paloma [Israel] se cubrían de plata, / y sus plumas de oro amarillo». Así, mientras los reyes cananeos no lograron el botín de plata (cf. Jc 5,19), Israel (la paloma) se cubría de riqueza. Finalizan aquí las alusiones al cántico de Débora, y también aquí parece finalizar la alegre noticia del oráculo.

Mientras sucedía todo lo anterior, «caía nieve por el Monte Umbrío» (v. 16b). Nada sabemos de la ubicación de este monte, citado también en Jc 9,48 –aquí tal vez como variante del monte Ebal–. Si el poeta se inspira en el cántico de Débora, es posible que este monte desconocido deba ser situado en el norte del país. Lo importante, sin embargo, es el signo de la intervención del Dios: la nevada, cuya blancura contrasta con la negrura del "Monte Umbrío (Negro)", un monte de basalto.

Yahvé, el del Sinaí, ha abandonado su morada; se ha puesto en marcha al frente de su pueblo, por el que ha luchado. El viaje de su pueblo hacia el descanso de la tierra es también el viaje de Dios. ¿Qué lugar elegirá para morar en él? ¿Las altísimas montañas del este del Jordán: el monte de Basán? Es una montaña divina, auténtica morada de los dioses –como el Safón cananeo o el Olimpo griego–. "Montaña de Dios" fue el Sinaí (Ex 3,11: cf. Ex 4,27; 18,5; 24,13). Por muy altas y escarpadas que sean las montañas de Basán, no son el lugar deseado o codiciado por Dios para habitar en él. No ha de ser una morada transitoria, como la del Sinaí, sino permanente. Acaso el poema original aludía al monte Tabor (582 metros de altura), tan importante en los preparativos de la batalla de Sísara y Débora (cf. Jc 4,6.12.14). En el poema actual, ya no será el Tabor, sino Sión, el «monte más alto» (Is 2,2).

Yahvé está de camino. Avanza montado en su carro –es el auriga de las nubes (vv. 5 y 34)– y rodeado de un ejército imponente: millares y millares. ¿Es el ejército estelar del cántico de Débora? (cf. Jc 5,20). Las cuarenta etapas de Nm 33 se resumen en una frase: «El Señor ha venido del Sinaí al santuario». Es una lectura jerosolimitana del poema. Obviamente se trata del santuario de Jerusalén, morada permanente del Señor (cf. 1 R 8), como ratifica el verbo clásico empleado para las "subidas" a Jerusalén. La altura de Jerusalén es similar a la altura del cielo. En el templo de Jerusalén habita el Dios del cielo. Junto con el séquito del Gran Rey camina un número indeterminado de esclavos que se han sometido al conquistador y aun de aquellos que se han obstinado en su rebeldía; o bien, una vez que el Señor ha llegado a la altura, al templo, acuden los humanos con su tributo al soberano, sin excluir a aquellos que se oponían a la «mansión del Señor Dios». Lo cierto es que el Señor ha llegado a su mansión. Es la meta de la marcha que se iniciaba en el Sinaí. Del Sinaí a Sión. La carta a los Efesios (4,8-10) aplicará este texto, interpretado alegóricamente, a la resurrección-ascensión del Señor.

4. *Interludio*: invitación a la bendición (vv. 20-22). Una aclamación de alabanza cierra la grandiosa y movida escena anterior y abre la siguiente. Dios es bendecido a lo largo del tiempo –«día tras día»–, porque él «se encarga de nuestra salvación» (v. 20b). Es interesante el verbo "cargar" o "llevar". El águila lleva la carga de sus polluelos (cf. Ex 19,4; Dt 32,11), con una velada alusión al éxodo, o como un padre

carga con su hijo (cf. Os 11,4; Nm 11,12.14.17), que también nos remite al éxodo. Este cuidado solícito, propio de un padre, no cesa una vez que el hijo ha venido al mundo; se prolonga a lo largo de la vida: desde el vientre materno hasta que el pelo «se os vuelva blanco… Yo me encargo de ello, yo os salvaré» (Is 46,3-4). Si esta carga consiste en liberarnos de un peso, de "aliviarnos", también es un motivo propio del éxodo (Sal 81,7). El Dios bendito ayuda y salva; es el salvador.

El poder liberador de Dios llega hasta las simas de la muerte. El poeta va más allá del mito cananeo: Baal vence a Motu (Muerte) y lo encadena. Yahvé es el único señor de la vida y de la muerte (cf. Sal 107,16; Jb 38,17; Sb 16,13): arranca a su pueblo del sepulcro de la esclavitud y lo convierte en un pueblo vigoroso y rico. El verbo empleado por el poeta ("sacar / hacer salir") es clásico en la epopeya del éxodo.

El tercer motivo para bendecir a Dios es habitual en un contexto de victoria militar: el rey vencedor pone su pie sobre la nuca del vencido. De nada sirve la fuerza y la valentía, significadas en la melena (recuérdese a Sansón, a Absalón, a los mencionados en Jc 5,2 o en Dt 32,42). El Señor machacará esas cabezas de los criminales, como Jael machacó la de Sísara (cf. Jc 4,22).

Concluida esta invocación, el poema continúa con una escena grandiosa. En la anterior dejábamos a Yahvé en la altura, en su mansión que es el templo de Sión. Hacia Sión se encamina en cortejo procesional o son traídos a la fuerza.

5. *Tercera escena*: cántico procesional a Sión (vv. 23-32.33-34). Comienza la tercera escena, como la segunda (v. 12), con un nuevo oráculo. La repetición «los traeré, los traeré» tiene el mismo valor reiterativo que la huida (v. 13). Si el verbo se refiere a los enemigos, no habrá lugar alguno en el que puedan esconderse: ni en las alturas de Basán, ni en las profundidades del mar (cf. Am 9,1-3); si alude al pueblo, será congregado de todos los lugares por los que ha sido dispersado. Los "abismos del mar", en todo caso, están emparentados con el reino de la muerte (cf. Ex 1,5; Sal 69,3; 88,7). Los enemigos o todos los pertenecientes al pueblo de Dios han de acudir a Sión. Los enemigos son traídos en calidad de vencidos, aniquilados. Esta imagen truculenta, procedente del triunfo militar en Oriente Antiguo, ya fue expuesta a propósito de Sal 58,11. El poema que comento completa la cruel imagen anterior con la actuación de los perros: también ellos tienen su porción en la derrota del enemigo, cuya sangre beben. Recuerda

este hemistiquio el fin trágico de Ajab (cf. 1 R 22,38; 2 R 9,10.26.35-36; 22,38; Is 63,6). El implacable veredicto divino ha sido ejecutado por los perros.

A Sión acuden también los que forman el pueblo de Israel. Van en cortejo procesional. En paralelismo antitético con la huida de los enemigos (dos veces repetida, cf. v. 13), también el cortejo suena dos veces, causando un efecto onomatopéyico (*hālîkôtèkā… hālîkôt*, v. 25). Es el cortejo de Dios, porque Dios es la meta del camino o porque Dios marcha con su pueblo, como sucedió en la marcha de Egipto hacia la tierra: fue una procesión desde Egipto hasta Sión (cf. Ex 15,20). El poeta confiesa su vinculación personal con Dios: es «mi Dios, mi rey», que mora en el santuario. Hacia el templo se encamina el cortejo del pueblo de Dios. La romería es sumamente gozosa, hasta bullanguera: entre los cantores y los arpistas, las doncellas tocan el tamboril (v. 26). Un ambiente similar al del salmo es el adecuado para celebrar el paso del mar Rojo: mientras las mujeres tocan el tamboril, María, la hermana de Moisés, canta: «Cantad a Yahvé, espléndida es su victoria, / caballo y jinete arrojó en el mar» (Ex 20,21). En el poema es la asamblea litúrgica, convocada por Yahvé, la que canta: «¡Es Yahvé desde el origen de Israel!» (v. 27b). He ahí la gran confesión de la fe bíblica, que interrumpe la descripción del cortejo.

Continúa la descripción en el v. 28. Todo el pueblo se encamina hacia el santuario. Representan al pueblo cuatro tribus: dos del sur (Benjamín y Judá) y dos del norte (Zabulón y Neftalí). El hecho de que la menor de las tribus presida el cortejo es un indicio del origen protomonárquico del poema. El primer rey, Saúl, era benjaminita. Sigue a esta tribu la de Judá, la mayor de las tribus, cuna de la dinastía davídica. Las dos tribus del norte fueron protagonistas en la batalla de Débora (cf. Jc 4,6; 5,18). Los príncipes de estas cuatro tribus, la de Judá con sus escuadras, representan a todo el pueblo de Dios.

Nuevamente se interrumpe el desfile del cortejo para dar paso a una petición impetuosa: que desde la altura del templo de Jerusalén Yahvé ejerza su fuerza y refuerce lo que ha hecho por su pueblo. Los prodigios de Dios no pertenecen al pasado; también en el presente son necesarios para que la obra divina llegue a buen puerto. Algo semejante se le pide en Sal 110,2. Al templo de Jerusalén acuden los reyes con sus tributos al Gran Rey. Es una forma de reconocer la soberanía de Yahvé y la grandeza del templo de Jerusalén. Los jefes de los pue-

blos, simbolizados en los animales, rinden homenaje al Dios de Israel. Egipto, el opresor por excelencia, ha de ser llamado al orden –es la «fiera del cañaveral», v. 31–, y sus magnates acuden también al templo de Jerusalén, acaso trayendo también regalos de reconocimiento. Los etíopes tienden las manos hacia Yahvé en actitud de súplica o de sumisión. Todos se unen al pueblo de Dios, no porque se incorporen plenamente a este pueblo, sino porque participan en algún acto de culto, que es un acto de reconocimiento de Yahvé (cf. Sal 102,16.23); todos, menos los que permanecen en su contumacia belicosa, pues éstos han de ser dispersados, como ya se anunciaba en el invitatorio.

El cortejo concluye con una postrera invitación a cantar a Dios, en correspondencia con el comienzo del salmo, con una precisión: los reinos de la tierra son invitados a cantar a Dios; todos ellos, a tañer para el Señor, que es el equivalente del nombre («honor») del inicio del poema. La voz cósmica tiene su réplica en la poderosa voz de Dios: el auriga de los cielos (que es el mismo que el auriga de las nubes, v. 5) une su poderosa voz al cántico que se eleva desde la tierra hacia el cielo. Es una voz estremecedora e imponente: el trueno, insinuado en la primera escena (cf. v. 12). Es la voz que queda sonando al cerrase el cuerpo del salmo.

6. *Invitación litúrgica a la bendición* (vv. 35-36). El poema ha cantado el poder de Dios desplegado en la historia en favor de su pueblo. El Dios del Sinaí abandonó su morada temporal y, acompañando a su pueblo, se dirigió a su mansión eterna. Su sola presencia ha sido vendaval que dispersa a los enemigos; su rostro, fuego que derrite la cera. Ha llegado el momento del reconocimiento alegre y festivo del poder de Dios. Todos, su pueblo y el resto de los pueblos vencidos, han de reconocerlo. Es el signo de su trascendencia y de su presencia eficaz en medio de su pueblo. Aunque un poder tan enorme no esté al alcance de la mano, sino sobre las nubes (más allá del espacio y más allá de la naturaleza), Dios lo ejerce desde su templo santo. Para sus enemigos belicosos y rebeldes es un poder terrible, sobrecogedor: «Dios sobrecoge desde su santuario» (v. 36); para su pueblo es un poder salvador. Yahvé mismo, el Dios de Israel, da fuerza y poder a su pueblo. Como palabra final y sintética de todo el salmo viene una bendición conclusiva: «¡Bendito sea Dios!». Los motivos para bendecir a Dios ya fueron dichos: él nos lleva, él nos salva, él aplasta al enemigo. Han sonado la música y los cánticos mientras el pueblo mar-

chaba hacia el santuario; en los versos finales se ha insistido en el poder divino (seis veces en los últimos versos), falta tan sólo sintetizar todos los sentimientos ante el Dios de majestad infinita con un «¡bendito sea Dios!». Así finaliza este solemne himno tan alusivo cuan difícil desde tantos aspectos.

* * *

Son varios los contactos que tiene este salmo con la cultura y la religiosidad cananea: Yahvé, como Baal, es el auriga de las nubes; uno y otro son festejados como reyes; los dos tienen su morada en la alta montaña; tanto Yahvé cuanto Baal vencen al dios de la muerte (Motu)… Todos estos motivos, sin embargo, han dejado de ser míticos en el poema. Por ejemplo, Yahvé no procede del mundo infernal, sino del Sinaí. Desde el Sinaí se pone en marcha, junto con su pueblo, hacia la tierra y hacia el santuario. Los poderes contra los que lucha no son míticos, sino históricos, aunque ya no sepamos identificarlos. Su teofanía, su salida de Egipto, sus marchas por el desierto, la entrega de una tierra bendecida con el don de la lluvia, su victoria sobre Sísara (y otras muchas victorias), su "subida" hacia el santuario, su morada en el mismo, convierten al Dios trascendente –auriga de las nubes o de los cielos– en el Dios-con-nosotros; un Dios que ha de ser reconocido y que asiste a su pueblo dándole poder. Hacia la morada de este Dios se encamina su pueblo y todos los pueblos, lo hagan éstos de buen o de mal grado: es el Dios del mundo, como es el Dios de Israel, a quien asiste a lo largo de la historia, reforzando la fuerza que mostró desde los orígenes. Este poema se presta a distintas relecturas, como he dicho a lo largo del comentario. Una de ellas es la relectura cristiana de Ef 4,8s, aunque siga métodos exegéticos rabínicos. La relectura cristiana da plenitud al antiguo poema, en la medida en que Dios es un Dios-con-nosotros a lo largo de la historia y más allá de la muerte. Nuestro Dios mora entre nosotros, pero porque no se quedó en su santo templo de Jerusalén, sino que se abajó hasta el abismo mortal: Cristo se adentró en el mundo de la muerte: «¿Qué quiere decir 'subió', sino que también bajó a las regiones inferiores de la tierra? Éste que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos, para llenar el universo» (Ef 4,9-10). Al son de instrumentos, también nosotros decimos: «¡Bendito sea Dios!».

III. Oración

«Oh Dios soberano, que preparas para los justos un banquete celestial, deleitándolos de gozo, concede a tu rebaño poder entender tu muerte y reconocerte a ti, triunfador de la muerte, que te sientas a la derecha del Padre; Tú, que vives y reinas con el Padre, en la unidad del Espíritu Santo, y eres Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 256).

SALMO 69 (68)

LAMENTACIÓN

[1] *Del maestro de coro. Según la melodía: «Lirios...» De David.*

[2] ¡Sálvame, oh Dios,
que estoy con el agua al cuello!
[3] Me hundo en el cieno del abismo
y no puedo hacer pie;
me he metido en aguas profundas
y las olas me anegan.
[4] Estoy exhausto de gritar, me arde la garganta,
mis ojos se consumen de esperar a mi Dios.
[5] Son más que los pelos de mi cabeza
los que me odian sin motivo;
son poderosos los que me destruyen*,
los que me hostigan sin razón.
(¿Tengo que devolver lo que no he robado?)

[6] Tú conoces, oh Dios, mi torpeza,
no se te ocultan mis ofensas.
[7] ¡Que por mí no queden defraudados
los que esperan en ti, Yahvé Sebaot*!
¡Que por mí no queden confundidos
los que te buscan, Dios de Israel!
[8] Pues por ti soporto el insulto,
la vergüenza cubre mi semblante;
[9] a mis hermanos resulto un extraño,
un desconocido a los hijos de mi madre;

[10] pues el celo por tu Casa me devora,
y si te insultan sufro el insulto.
[11] Si me mortifico* con ayunos,
lo aprovechan para insultarme;
[12] si me pongo un sayal por vestido,
me convierto en objeto de burla:
[13] los que están a la puerta murmuran,
los borrachos me sacan coplas.

[14] Pero yo te dirijo mi oración, Yahvé,
en el tiempo propicio:
por tu inmenso amor respóndeme, oh Dios,
por la verdad de tu salvación.
[15] ¡Sácame del cieno, no me hunda,
líbrame de los que me odian,
de las aguas profundas!
[16] ¡Que no me anegue la corriente,
que no me trague el abismo,
ni se cierre el pozo sobre mí!
[17] ¡Respóndeme, Yahvé, por tu amor y tu bondad,
por tu inmensa ternura vuelve a mí tus ojos;
[18] no apartes tu rostro de tu siervo,
que estoy angustiado, respóndeme ya;
[19] acércate a mí, rescátame,
líbrame de mis enemigos*!

[20] Tú sabes de mi oprobio,
de mi afrenta y mi vergüenza,
conoces a mis opresores.
[21] El oprobio me rompe el corazón,
me siento desfallecer*.
Espero en vano compasión,
consoladores y no encuentro.
[22] Me han echado veneno en la comida,
han apagado mi sed con vinagre.
[23] Que su mesa se convierta en un lazo,
que su abundancia sea una trampa*;
[24] que se nublen sus ojos y no vean,
que sus fuerzas flaqueen sin cesar.

[25] Derrama sobre ellos tu enojo,
los alcance el ardor de tu cólera;
[26] que su morada se convierta en erial,
que nadie habite en sus tiendas.
[27] Porque acosan al que tú has herido
y aumentan* la herida de tu víctima.
[28] Añade culpa a su culpa,
no tengan acceso a tu justicia;
[29] sean borrados del libro de la vida,
no sean inscritos con los justos.
[30] Pero a mí, desdichado y malherido,
tu salvación, oh Dios, me restablecerá.

[31] Celebraré con cantos el nombre de Dios,
lo ensalzaré dándole gracias;
[32] le agradará a Yahvé más que un toro,
más que un novillo con cuernos y pezuñas.
[33] Lo han visto los humildes y se alegran,
animaos los que buscáis a Dios.
[34] Porque Yahvé escucha a los pobres,
no desprecia a sus cautivos.
[35] ¡Alábenlo los cielos y la tierra,
el mar y cuanto bulle en él!
[36] Pues Dios salvará a Sión,
reconstruirá los poblados de Judá:
la habitarán y la poseerán;
[37] la heredará la estirpe de sus siervos,
en ella vivirán los que aman su nombre.

V. 5 Otros: «más numerosos que mis cabellos / son mis enemigos falaces».

V. 7 El hebr. añade «Señor» delante de Yahvé.

V. 11 «mortifico» griego, sir,; «lloro» hebr.

V. 19 Otros: «líbrame de la guarida del enemigo».

V. 21 Traducción conjetural. Parece alterado el orden de las palabras y de los versos en los vv. 20-21, pero ninguna de las correcciones se impone.

V. 23 «… que su abundancia sea una trampa»; otros: «Que su mesa se torne una trampa / y sus compañeros, un lazo».

V. 27 «aumentan» griego, sir.; «conversan sobre» hebr. – En el v. 27 los complementos están en plural en el hebr., adaptación a la liturgia nacional. Otros: «y cuentan las heridas del que laceraste».

I. Visión de conjunto

El presente poema tiene todos los elementos propios de la súplica: la desgracia personal, la crueldad de los enemigos, la bondad de Dios, el escándalo de los buenos, la confianza en el futuro, la promesa de alabar a Dios. Es una súplica patética, semejante a la del Sal 22, con la diferencia de que el presente poema deja constancia de la torpeza y de las ofensas del orante (v. 6). El poeta consigue transmitir eficazmente la intensidad de su sentimiento con un alto grado de lirismo y con gran vigor descriptivo. Me limito a la fuerza descriptiva.

Con gran economía de palabras caracteriza una situación. Por ejemplo, el poeta se siente «con el agua al cuello» (v. 2); las aguas son «profundas», que impiden «hacer pie» (v. 3); la garganta «le arde» de gritar (v. 4a); los ojos «se consumen» en la espera (v. 4b); los que le odian son «más que los pelos de la cabeza» (v. 5); se le «rompe el corazón» (v. 21); la mesa se convierte en trampa (v. 23) [no es una mesa de cuatro patas, sino una piel de animal, a modo de mantel, extendida en el suelo, en torno a la cual se sientan los comensales; de pronto se hunde la piel, porque en realidad esconde una trampa puesta por el cazador]; los lomos, símbolo del vigor –incluso del vigor sexual– «flaquean» (v. 24); la nariz es un torrente de fuego («el ardor de tu cólera», v. 24b); ve al torillo destinado al sacrificio con cuernos que despuntan y con las pezuñas hendidas (v. 32). Es interesante rastrear la imagen de las aguas destructoras. Me limito al v. 16, que es magistral. El primer miembro de la terna repite una frase ya conocida en el v. 3b: «Que no me anegue la corriente»; el segundo miembro añade intensidad en el verbo: «que no me trague el abismo»; la corriente le ha anegado; el abismo le ha tragado, al menos «que no se cierre el pozo sobre mí». El abismo ha abierto despiadadamente sus fauces y las ha cerrado sin tener piedad de la presa. Una descripción tan acertada impresiona al lector y le permite visualizar fácilmente la escena.

El "insulto" se repite seis veces en el salmo (vv. 8.10 [dos veces]. 11.20 y 21). Dada la importancia que tiene la palabra en el mundo semita, el que es alcanzado por el vilipendio es herido y se siente desolado, como si fuera un esclavo o un ser dejado a su suerte (cf. Is 4,1; 54,4; Jr 15,15; 23,40, etc.). El insulto es una espada que hiere el alma y destruye el cuerpo. El poeta, por ello, se presenta como un varón de dolores interiores y exteriores, del cuerpo y del alma. Los causantes de

tales dolores son los enemigos, incluso los hermanos para quienes el herido de ese modo resulta un extraño (v. 9). Hasta los borrachos se creen con derecho a burlarse de este hombre abandonado en su dolor (v. 13). Lo peor es la sensación de que también Dios ha abandonado al suplicante por ser un pecador (cf. v. 6). La súplica es una oración "in extremis" para que «Dios socorra al que ha abandonado, para que tome del mismo borde de la muerte al que es víctima de las injurias todas de los hombres» (A. González Núñez, 317).

El poema presenta tantas afinidades con el estilo y el lenguaje del profeta Jeremías que hay quien piensa que puede ser del mismo Jeremías o de un discípulo del profeta de Anatot. Son manifiestos los parecidos entre Jeremías y el salmo: todos, incluidos los familiares, están en contra del profeta; fue condenado y arrojado a una cisterna en cuyo lodo se hundía; se ensañaron con él, de modo que pudo decir ante las calumnias que la gente levantaba contra él: convertido en «terror por doquier» (Jr 20,10), ardió en celo por la casa de Yahvé, fue testigo de la destrucción de muchos poblados de Judá y de la caída de Jerusalén… A todos estos detalles, y muchos más que omito, se añade la viva imaginación del profeta, que lo convierte en el más lírico de los profetas. Pese a todo, no podemos decir que el poema sea de Jeremías o que proceda de su escuela. Ante el poema cabe admitir que el poeta se encuentra en una situación semejante a la de Jeremías. Lo mismo vale para los versos finales: el autor no es uno de los deportados a Babilonia, sino que el poeta se halla en una situación similar a la de los deportados. A pesar de que el título da por buena la autoría davídica del salmo, y que así lo defendió la Pontificia Comisión Bíblica el 1 de mayo de 1910, el poema no es de David. Venía bien la paternidad davídica del poema, porque éste, según la interpretación de los Padres e incluso del NT, describiría los sufrimientos de Jesús en su pasión. Hoy nadie sostiene esta opinión. El autor del poema es un anónimo "varón de dolores" cuyo lenguaje metafórico permite aplicar el salmo a cuantos se encuentren en una situación semejante a la del poeta.

No son pocos los exegetas que ven en el poema una fusión de dos composiciones distintas, al menos: una lamentación A y otra B. Los agresores de la lamentación A serían enemigos externos, como sucede en la mayor parte de las súplicas; en la lamentación B, por el contrario, la lamentación se origina en el silencio de Dios, en su olvido, a causa del pecado del orante. Pero en las súplicas no son fácilmente

disociables la existencia de la persecución, la presencia del pecado, la actuación de los enemigos, la desgracia personal. Por otra parte, una vez asignados los versículos a cada una de las hipotéticas lamentaciones, el léxico es frecuentemente el mismo en una y otra lamentación. Es más convincente admitir la unidad del poema, que sería «la lamentación de un individuo que suplica para ser liberado de sus enemigos personales y especialmente del archienemigo: la muerte» (Dahood, II, 155).

Es difícil ofrecer una estructura del poema que satisfaga a todos, debido a su extensión y, acaso, a la historia de su composición. La fórmula «tú conoces» nos permite reconocer dos grandes secciones: «Oh Dios, tú conoces mi culpa» (v. 6) y «tú conoces mi oprobio» (v. 20). La primera sección discurre del v. 6 al v. 19. Los cinco primeros versos son una súplica apasionada para que el cuerpo destruido sea salvado del diluvio del mal (vv. 2-5). A partir del v. 31 desaparece todo tipo de dolor y el poeta recurre al mundo luminoso de la alabanza, tanto de los pobres (vv. 31.34) cuanto del cosmos y de la nación (vv. 35-37). La segunda sección, por consiguiente, va del v. 20 al v. 30. Se advierte fácilmente en ella la alternancia entre el "yo" del suplicante, el "tú" divino y el "ellos" referido a los enemigos, como es habitual en las súplicas. La estructura del salmo tiene esquemáticamente esta apariencia:

A) Formulación de la súplica (vv. 2-5).
B) Lamentación: los dolores interiores (vv. 6-19).
B') Lamentación: los males exteriores –los enemigos– (vv. 20-30).
A') Formulación de la alabanza (vv. 31-37).

II. Comentario: Entre la desolación y la esperanza

«Si la esperanza del socorro comienza oculta por la súplica y sigue velada por el recuento de males, termina al fin triunfante en las promesas de alabanza, que es una acción de gracias por el socorro internamente ya gozado» (A. González Núñez, 318).

1. *Formulación de la súplica* (vv. 2-5). El orante se ve entre dos frentes que se identifican: por un lado, las aguas destructoras que sofocan la existencia; por otro, los enemigos, numerosos y falaces, que destruyen sin piedad. Mire hacia un lado o hacia otro, se encuentra con la muerte. Las aguas, en efecto, le cortan la respiración. Le sucede como

a Jonás: «Las aguas me asfixiaban el aliento, el abismo me envolvía, las algas enredaban mi cabeza» (Jon 2,6; cf. Sal 124,4-5). El poeta se ve aherrojado en las profundidades del abismo, como Jeremías en la cisterna fangosa (cf. Jr 38,6.22). No es necesario que el poeta se encuentre físicamente aherrojado en una cisterna; es suficiente con sentir en la propia carne los zarpazos de la muerte. Mientras tenga un resuello de vida elevará una plegaria intensa y densa: «¡Sálvame, oh Dios!» (v. 2). El orante nada puede hacer por sí mismo; si no interviene Dios directamente, las fangosas aguas abismales terminarán por anegarlo.

Las aguas del abismo, lejos de calmar la sed, queman la garganta. Algo así le sucede al poeta: exhausto de gritar, le «arde la garganta» (v. 4; también Jeremías se ha agotado en su jadeo: le arde interiormente la garganta, Jr 45,3). Mientras haya tiempo para suplicar y gritar, por poco que sea, el poeta mantendrá los ojos abiertos, oteará el horizonte a ver si llega Dios, esperanza de quien ahora desespera. Una mirada tan atenta y expectante deja sus secuelas físicas: los ojos se nublan o se consumen en la espera. Esta situación personal, descrita con tanto vigor, tiene una causa externa.

Las imágenes de las aguas caóticas y del abismo son aptas para describir el sufrimiento personal, pero también para referirse a los enemigos. Son innumerables, más que los pelos de la cabeza; más numerosos que los cabellos, o bien, además de incontables son poderosos, y están dispuestos a destruir inexorablemente (v. 5), sin que les asista motivo alguno para la destrucción: odian a fondo y sin razón (cf. Jb 1,9). Es un odio injustificado, tan frecuentemente denunciado en el Salterio (cf. Sal 35,7.19; 38,20; 59,4-5; 109,3; 119,161; Lm 3,52). Puesto que la razón no les asiste, acuden a la falacia: acusan al salmista de haber robado. Si ha robado, ha de restituir con creces, tal como preceptuaba la Ley (cf. Ex 21,37; 22,3). ¿Cómo podrá devolver lo que nunca robó? El orante protesta su inocencia ante Dios, lo cual también es frecuente en los salmos (cf. Sal 35,11.19; 40,13, etc.). El odio inmotivado es citado por Juan, inspirándose tal vez en el v. 5 de este salmo (también puede ser Sal 35,19, pero es menos probable, dadas las abundantes citas del Sal 69 en el cuarto evangelio). Quien odia a Jesús odia al Padre, porque Jesús ha hecho lo que el Padre le encomendó (Jn 15,24) y ha dicho lo que el Padre le mandó (Jn 15,22). La formulación de la súplica anticipa los contenidos básicos del salmo.

2. *Lamentación*: los dolores interiores (vv. 6-19). Los enemigos falaces imputaban al salmista un delito que no había cometido. Él sabe muy bien cuáles son sus “pecados”. Los confiesa ante Dios, que conoce: «Tú conoces, oh Dios, mi torpeza, / no se te ocultan mis ofensas» (v. 6) Su torpeza es una locura momentánea, no es una necedad radical, como la del Sal 14 (Sal 53), es decir, una opción radical y deliberada por el pecado; un pecador a ciencia y conciencia. Las “ofensas” son faltas menores (*'āšām*, término aplicado al sacrificio por las culpas menos graves). El salmista no tiene la osadía de proclamarse inocente, como sucede con Job; admite que es castigado justamente, aunque sus pecados sean “veniales”. Acepta la relación entre culpa y castigo, para confiar sus debilidades al conocimiento (= amor) de Dios.

La suerte del orante está vinculada a la suerte de la comunidad. Si Dios no atendiera a aquél, por ser pecador; si lo dejara que se hundiera en el cieno del abismo a causa de sus pecados, se vería defraudado y quedaría confundido el grupo de los que esperan en Dios y lo buscan, y los “ateos” tendrían un argumento más para negar a Dios (cf. Sal 14). Los que esperan en el Señor –que son los piadosos (cf. Sal 25,3), por oposición a los malvados (cf. Sal 37,9)– verían que su espera es inútil y que su búsqueda carece de sentido. ¿Para qué continuar esperando y buscando, si Dios no actúa? ¿No tendrán razón los “necios” que dicen con plena consciencia: «Dios no existe»? (Sal 14,1; 53,2). Anda de por medio el honor y la fidelidad de Dios a sí mismo. No es casual que Dios sea invocado como “Yahvé Sebaot”. Es un título que ha de relacionarse con el templo y con el ejercicio de la realeza divina, sobre la que ningún otro poder prevalecerá. Dios no está aislado en su templo celeste ni confinado en el templo terrestre, está estrechamente unido a Israel: es el “Dios de Israel”. En virtud de su poder y por la estrecha relación con el pueblo, es obligado que intervenga ahora perdonando a quien confiesa sus debilidades y se encuentra al borde del abismo. El suplicante no ha de ser causa de frustración y de vergüenza para los “pobres de Yahvé”, que son quienes esperan en él y lo buscan (cf. Sal 35,24-26; 42,11; 125,3).

Más allá de su torpeza y de sus ofensas, el poeta afirma su radical fidelidad a Yahvé; más aún, esta fidelidad es la causa última de sus dolores físicos, psíquicos y sociales: «pues por ti soporto el insulto…» (v. 8). Jeremías confiesa lo mismo: «por ti he soportado el oprobio» (Jr 15,15). La persecución y la muerte de Sal 44,23 tienen también una

explicación teológica: «Pero por ti nos matan cada día, / nos tratan como a ovejas de matadero». Los sufrimientos de nuestro salmista son martiriales: testimonian su inquebrantable adhesión a Dios. Éste está comprometido y no puede desentenderse de su testigo, que sufre por su causa. Como varón de dolores que es, le cubre la vergüenza como un velo (cf. Is 53,3). Consecuencia de su situación personal es la que ya conocemos por Sal 38,12 y cuya intensidad es notoria en Jeremías: «Incluso tus hermanos y la casa de tu padre, ésos también te traicionarán y a tus espaldas gritarán. No te fíes de ellos cuando te digan hermosas palabras» (Jr 12,6). Como Jeremías, como Job, como los mártires de todos los tiempos, a nuestro salmista no se le ahorra el dolor de saberse un excomulgado, uno con quien han roto toda relación incluso los hijos de su misma madre.

Roto todo lazo de comunión, incluido aquél que es propio del amor instintivo de los hermanos, nuestro "varón de dolores" ha de vivir su pasión en la soledad más absoluta, y no como consecuencia de sus pecados –que no son más que faltas mínimas–, sino a causa de Dios o por el celo de su Casa, como el poeta anota a continuación: «pues el celo de tu Casa me devora, / y si te insultan sufro el insulto» (v. 10). Las dos causalidades (la del v. 8: «por tu causa» y la del v. 10: «pues el celo de tu casa me devora») son una misma causalidad. El servicio religioso en el templo se ha convertido en un fuego que devora. También los insultos dirigidos a Dios se clavan en el alma del poeta como si fueran «flechas afiladas o ascuas de retama» (Sal 120,4).

El celo por el templo es una expresión única en la Biblia. ¿Quién sufre esta pasión? Se ha pensado en un sacerdote o levita, en un desterrado que sufre por el templo destruido, en un retornado del destierro que vive los dolores de la reconstrucción del templo. El final del salmo (vv. 36-37) se armoniza con la tercera posibilidad, pero nunca sabremos quién es el que sufre así. Son sufrimientos semejantes a los de Jeremías. También este profeta sufrió a causa del templo: denunció la concepción mágica del templo, condenó el hecho de que se hubiera convertido en una "cueva de ladrones", desenmascaró las conductas de aquellos que acudían al templo y no enmendaban su conducta y anunció la destrucción de la casa de Dios (Jr 7,1ss). A raíz de su predicación contra el templo, hubo quien pidió para Jeremías la pena de muerte (Jr 26,11). El evangelio de Juan aplicará el primer hemistiquio del v. 10 a Jesús, cambiando tan sólo el tiempo verbal: «el

celo de tu casa me *devorará*» (Jn. 2,17), aludiendo así a su muerte: el celo por el templo destruirá a Jesús, conduciéndolo a la muerte. El segundo hemistiquio es citado por Rm 15,3: «Tampoco Cristo buscó su propio agrado, antes bien, como dice la Escritura: *Los ultrajes de los que te ultrajaron cayeron sobre mí*», dando una interpretación claramente cristológica al salmo. Tal vez cuando Pablo escribió su carta a los Romanos, mucho más cuando se escribe el evangelio de Juan, el Sal 69 ya era usado por la primitiva comunidad cristiana como lugar apologético para presentar bíblicamente a Cristo.

Los sufrimientos del orante, que hasta ahora han sido internos, adquieren visualidad externa en los versos que vienen a continuación (vv. 11-13). El templo, causa de los dolores más íntimos, motiva que el salmista se enlute. Recordemos que Ezequiel describe el templo con ternura de esposo: así como la esposa que le va a ser arrebatada es el «encanto de sus ojos» (Ez 24,16), el templo es el «encanto de los ojos» del pueblo (Ez 24,21). La posible destrucción del templo, llama que abrasa, o el templo ya destruido, desencadena en el orante un llanto y un ayuno fúnebres: «Si sollozo ayunando» (v. 11a) –acaso sea la traducción más apropiada para este texto, en vez de «si me mortifico con ayunos»–: el llanto formaba parte de los ritos funerarios. A él se unía vestirse de sayal. No faltan quienes encuentran ridículo ese luto y convierten al que muestra su aflicción en objeto de burla (vv. 11b y 12b). Si «los que se sientan a la puerta» tiene el significado técnico de "magistrados" –en las puertas de la ciudad se administraba la justicia–, dos serían los grupos burlones: los magistrados y los borrachos; los primeros cuchichean, los segundos «me sacan coplas». Este orante, como Jeremías, es «la irrisión cotidiana» (Jr 20,7). Job, herido y llagado, vive el enorme contraste del pasado y del presente; en el pasado pasaba por las puertas de la ciudad y era reverenciado por jóvenes y por ancianos (cf. Jb 29,7-10.21); «ahora, en cambio, me hacen coplas / y hasta me sacan refranes» (Jb 30,9).

Un "pero" orienta nuestra mirada en otra dirección: «Pero yo te dirijo mi oración, Yahvé» (v. 14). La frase carece de verbo en hebreo, como si la oración fuera un grito medio articulado. La traducción literal del texto es: «pero yo mi súplica hacia ti, Yahvé». Es la súplica de un creyente que vive inmerso en el dolor, desamparado por todos –incluida la propia familia– y despreciado por quienes están en la puerta de la ciudad, se trate de gente de cierto rango o de vulgares

borrachos. El momento en el que ora es llamado “tiempo favorable”; es el tiempo de la “benevolencia” divina. Más no sabemos precisar: ¿el comienzo del día, que es el momento en el que Dios responde? ¿Es el tiempo del retorno de los desterrados, llamado por Isaías “tiempo favorable” (Is 49,8)? ¿Es el tiempo de la reconstrucción de Sión, como en Sal 102,14? Si el orante no piensa en sí mismo, sino que se sitúa en un contexto nacional e histórico, el tiempo de la reconstrucción, como “tiempo favorable”, remitiría al final del poema (vv. 36-37).

Los motivos que alega para ser escuchado son profundamente religiosos y sumamente conmovedores. El primer motivo es: «Por tu inmenso amor respóndeme, oh Dios» (v. 14b). El inmenso amor se completa con «tu bondadoso amor» y también con la «inmensa ternura» del v. 17. El amor leal (*ḥesed*) de Dios es bueno, fuente de gozo y de esperanza (cf. Sal 51,3; 109; 21; Lm 3,32); es visceral, semejante al amor que una madre siente por su hijo, el hijo de sus entrañas. El segundo motivo completa el anterior: «por la verdad de tu salvación» (v. 14b). El amor divino no es tornadizo, sino que tiene la consistencia (*’ēmet*) propia de Dios. El poeta evoca de este modo la espléndida confesión de fe que leemos en Ex 34,6-7: Moisés arde en deseos de contemplar la belleza divina (Ex 33,19), y Dios le responde con estas palabras: «Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por mil generaciones…» (Ex 34,6-7). «Respóndeme, oh Dios», ora el salmista con impaciencia y con insistencia: «respóndeme», volvemos a leer en el v. 17; y una vez más en el v. 18: «respóndeme ya».

No hay tiempo para el silencio, cuando el mal en el que está inmerso el orante tiene dimensiones diluviales. El motivo y las imágenes nos son conocidas desde el comienzo del salmo: hundirse en el fango, ser arrollado por las aguas profundas (vv. 3 y 15) y anegado por la corriente (vv. 3 y 16). El abismo, como dije, ha abierto sus fauces, ha tragado al suplicante y ha cerrado su boca –negra como un pozo– atrapando al orante. La imagen está también en Lamentaciones, entre otros lugares (Lm 3,53-55). Si las aguas diluviales son identificadas con «los que me odian» (v. 15) o con «mis enemigos» (v. 19), es posible que se trate de un “plural de excelencia”, alusivo al enemigo primordial: la muerte, que estrecha el espacio vital y hunde al ser humano en la angustia: «estoy angustiado» (v. 18b). Ya no es tiempo de espera, sino que es urgente la respuesta de Dios, el único que puede salvar de la muerte. Es urgente que Dios responda ¡ya! (v. 18b) de una forma eficaz.

Los imperativos se acumulan: «respóndeme» (tres veces), «sácame del cieno», «líbrame de los que me odian», «vuelve tus ojos», «no apartes tu rostro», «acércate», «rescátame», «líbrame». Diez imperativos en tan corto espacio (vv. 15-19). Los dos imperativos del v. 15 traducen el mismo verbo hebreo en dos conjugaciones distintas. La iteración verbal se refleja mejor en esta traducción: «Líbrame del cieno, que no me hunda / véame libre de los que me odian». La Biblia aplica este verbo a las múltiples experiencias salvadoras o a la liberación de toda clase de peligros, especialmente de la angustia (cf. Sal 34,18.20). Comienza esta liberación cuando Dios muestra un rostro sonriente que ilumina la mirada. El Dios bíblico no es indiferente y distante, sino cercano (cf. Sal 75,2). Como defensor del desvalido, está dispuesto a pagar el rescate por el familiar que ha sido despojado o que se halla en peligro. El Dios de la liberación de Egipto es interpelado ahora para que libre del enemigo (v. 19b). La respuesta a estos imperativos, apenas glosados, será una intervención efectiva de Dios: sacará de la angustia al suplicante e impedirá que la muerte lo atrape.

Con este apasionado requerimiento termina la primera parte del salmo, centrada en los dolores íntimos del orante. En el v. 20 encontramos por segunda vez la expresión: «tú conoces»; ahora «mi oprobio», no «mi torpeza». Comienza así la segunda parte.

3. *Lamentación*: los males exteriores –los enemigos– (vv. 20-30). Cierto es que el triángulo clásico de los salmos de súplica –“yo”, “tú”, “ellos”– ya ha aparecido en la primera parte del salmo; en la segunda, su presencia y actuación son más nítidas: en los dos primeros versos están presentes los tres agentes; los vv. 22-29 están centrados en “ellos”: los enemigos. En el v. 30 tan sólo quedan el salmista (yo) y Dios (tú). La parte más amplia de esta parte de la lamentación está dedicada a “ellos”: a los enemigos que actúan y contra los que el orante formula, en oración, una serie de invectivas. La escena, por tanto, se centra en los males externos, en los enemigos. Veámoslo más de cerca.

Dios conoce no sólo las torpezas y ofensas (v. 6); también conoce la trilogía de dolores que afligen el espíritu: el oprobio, la afrenta y la vergüenza. Estos tres flagelos que hieren el alma antes de hacerse patentes en el rostro están ante Dios, como lo están «mis opresores» (v. 20). Éstos, los opresores, son causantes de aquellos males. El oprobio de tal modo ha calado hasta la hondura de su corazón, que se le rompe al salmista en el pecho –como a Jeremías (cf. Jr 23,9)–, y se

siente en suma debilidad, hasta el desfallecimiento. Una ayuda para sobrellevar este dolor psicofísico es la compasión que el salmista busca y no encuentra; le daría fuerza para seguir adelante, pero no existe nadie que le consuele (cf. Jb 16,2-5; Lm 1,2.9.16.17.21; 2,13). Muy al contrario, está rodeado de opresores, que cultivan el deseo de matar y de humillar.

En efecto, si el hecho de ofrecer una comida envenenada no es una hipérbole, sino un intento de matar, los opresores ponen en práctica sus deseos. Profanan de este modo el significado que tiene una comida compartida: ya no es signo de comunión, sino ruptura de toda relación humana. La comida envenenada y la bebida agria (v. 22) son un signo elocuente de la soledad más absoluta y torturante a la que es conducido el orante. El texto del salmo y también el símbolo es aplicado por los evangelistas a la pasión del Señor (cf. Mt 27,34.48 y par.; Jn 19,28-29). Teniendo en cuenta el contexto del salmo, al Señor no se le ofrece una bebida que alivie sus dolores, sino que, aun en la cruz, se le deja en una soledad total. Adentrado en oscuridad tan densa, dirá su última palabra: «Todo está cumplido», y entregará el espíritu (Jn 19,30). El signo de la comida envenenada permite al poeta formular su vehemente maldición: que se vuelva en contra de ellos lo que han hecho con el salmista. Y así, que la piel del animal tendida en el suelo, en torno a la cual se recuestan los comensales, se hunda de repente y la trampa que esconde atrape a los comensales; que la comida que comparten sea un lazo mortal; o bien, que quien se sienta a la mesa, sus comensales –«sus compañeros»–, sean un lazo para los criminales (v. 23). A continuación todo el organismo se desmorona: la ceguera, que es un castigo estándar (cf. Gn 19,11; Ex 10,21-29; 2 R 6,18; Sb 19,17), y los lomos debilitados, impiden mantenerse en pie al que padece esta enfermedad; es un paralítico o prisionero. Pablo aplicará la ceguera a los judíos que rehusaron la fe cristiana (cf. Rm 11,9-10).

Al río de agua y de fango, en el que se hunde el salmista (vv. 3 y 15-16), se opone el río de fuego que, según pide el orante, Dios ha de derramar sobre los opresores. Ese fuego es el ardor de la cólera divina (v. 25). Que ese incendio los consuma y acabe con ellos, llegue también al lugar en el que habita y alcance a su descendencia. La morada de los opresores quedará yerma; nadie habitará en ella porque no tendrán descendencia (v. 26). La causa de esta desolación en el espacio y en el tiempo es la siguiente: «Acosan al que tú heriste, / y aumentan

(cuentan) las heridas de tu víctima» (v. 27). «Dado que para muchos hebreos la relación entre el pecado y la enfermedad es la de causa y efecto, los enemigos del salmista aprovecharían la enfermedad del salmista para especular y calumniarle a propósito del hipotético crimen que habría cometido para atraerse semejante castigo» (Dahood, II, 163). Según el esquema de la retribución, Dios hiere a causa de alguna culpa, pero esto no autoriza a nadie a que añadan golpes crueles e ilegales: Dios hirió y ellos cuentan complacidos las heridas e incluso añaden dolor al dolor, como si estuvieran en el puesto de Dios y se vieran autorizados para castigar por una causa mayor.

La respuesta divina está en relación con la última acción de los malvados. Éstos han sumado culpas y dolores a las hipotéticas culpas del salmista y al castigo infligido por Dios y motivado por las culpas, según la tradicional doctrina de la retribución. El salmista le pide a Dios, no al hombre, que añada culpas a las culpas de los criminales: «Añade culpa a su culpa» (v. 28a). No se le pide a Dios tanto que los malvados se obstinen en su maldad (cf. Sal 81,13) cuanto que Dios les impute sus delitos: no han de quedar impunes, tal como pide Jeremías: «¡No disimules su culpa, / no borres de tu presencia su pecado!» (Jr 18,23b). Aun cuando el criminal apele a la justicia divina –al derecho que tiene el soberano para conceder indulto, gracia o amnistía– que Dios no perdone: que los criminales «no tengan acceso a tu justicia» (v. 28b). Esta petición tiene su lógica desde la óptica del salmista: él sufre por causa de Dios (v. 8) y por el celo del templo (v. 10); quien ultraja al salmista ultraja, en definitiva, a Dios. Es lícito pensar que Dios se considere parte ofendida. En cuanto tal, que castigue y no perdone.

Se prepara de este modo el castigo definitivo: «sean borrados del libro de la vida, / no sean inscritos entre los justos» (v. 29). En el libro de la vida se registran los nombres de los justos; los que se alejan de Dios, por el contrario, «serán escritos en el polvo» (Jr 17,13). Es decir, la vida de los justos es protegida por Dios; los impíos han de morir. El Judaísmo interpretará que en el libro de la vida se anotan los nombres de los ciudadanos de la Jerusalén celestial. En continuidad con el Judaísmo, el Cristianismo interpretará este verso en clave escatológica (cf. Lc 10,20; Flp 4,3; Ap 3,5; 13,8; 17,8; 21,27).

Desaparecidos los criminales del horizonte vital, quedan en escena Dios y el salmista. El v. 30 comienza con una adversativa: «pero yo…».

Se caracteriza a sí mismo con dos adjetivos, síntesis de todos los sufrimientos que ha soportado: es un ser curvado, lleno de miserias y de sufrimientos. Podía preguntarse como Jeremías: «¿Por qué ha resultado mi penar perpetuo, / y mi herida irremediable, rebelde a la medicina?» (Jr 15,18). Existe remedio para tanto penar: la salvación divina restablecerá al pobre y malherido. El verbo que he traducido por "restablecer" alude a una imagen, a una fortaleza que protege y defiende del adversario al que se refugia en ella (cf. Sal 59,10.17.18). Dios conducirá al pobre malherido a esa fortaleza, en la que se recuperará. Con este final de la estrofa el poema se abre a la esperanza, de la que brota la alabanza conclusiva.

4. *Formulación de la alabanza* (vv. 31-37). El poema, hasta ahora, ha abundado en la desolación interna y externa del "varón de dolores", condenado a sufrir en total soledad, sin consoladores y traicionado por los amigos. Es la desolación provocada por las aguas diluviales. El poeta ha pedido para sus enemigos la asolación de su morada, que la destrucción alcance a la descendencia futura, que su nombre sea escrito en el polvo de la muerte, que una riada de fuego –de cólera divina– acabe para siempre con los criminales. A partir del v. 30 el poema se abre a la esperanza: Dios llevará al pobre malherido a un lugar alto e inasequible. La intervención divina abre el camino a la esperanza.

Los vv. 31-32 enuncian promesas de alabanza y de acción de gracias. Es obligado el verbo "alabar" o "celebrar". El nombre de Dios es la personificación divina. La acción de Dios que encumbra (v. 30) tiene su réplica en la reacción del favorecido por Dios que ensalza. El medio para enaltecer es la acción de gracias. Vale ésta más que un sacrificio perfecto, preparado según los cánones de Lv 11,3-7: a la legalidad del novillo ofrecido –tiene la pezuña partida–, se añade el vigor de la víctima simbolizada en la cornamenta. El sacrificio, por tanto, es válido. Pues vale más el cántico (*šîr*) que el toro (*šôr*). Se registra aquí la voz clásica de la profecía anterior al destierro (cf. Am 5; Os 6,6; Mi 6,6-8; Is 1; Jr 7; Sal 51,18-21, etc.). También es posible que el poeta hable desde el destierro y para los desterrados. No tienen un lugar para ofrecer su sacrificio. La mejor ofrenda sacrificial es la propia existencia (cf. Dn 3,38-40; cf. Sal 40,7-10; Rm 12,1).

El que estuvo solo cuando sufría está acompañado cuando alaba. El humillado en otro tiempo está rodeado de humildes, que «verán…

y se alegrarán» (v. 33). Éstos, que son los “pobres de Yahvé”, los que buscan a Dios, corrían el peligro de verse defraudados (v. 7); pero ese peligro es conjurado al recibir nuevos ánimos: ya no están des-corazón-ados, sino llenos de una esperanza nueva. La razón es que Dios escucha a los “pobres”, como evidencia la presencia del «pobre malherido» que ha sido escuchado. No sabemos si los “cautivos” aluden a la cautividad egipcia (cf. Sal 68,7), al destierro babilónico (cf. Sal 79,11 y Sal 102,21) o a la diáspora (cf. Za 9,11); puede tener una validez general: Dios no desprecia al afligido, al pobre, al cautivo. Dicho de otro modo, los descorazonados de todos los tiempos y de cualquier tiempo tienen razones para la esperanza: Dios les infundirá ánimos nuevos.

La alabanza ha pasado del individuo a la comunidad, y de ésta al cosmos, que también ha de entonar su aleluya. Los tres ámbitos cósmicos: cielo, tierra y abismo son invitados a unirse a la alabanza del salmista. La mirada del poeta queda absorta en el prodigioso bullicio de vida que descubre o intuye en el mar (como en el Sal 8). Toda la creación alaba sinfónicamente a Dios salvador, invocado al comenzar el poema (v. 2). Dios, en efecto, ha salvado a Sión; es decir, la ha reconstituido, junto con los “poblados de Judá” (v. 36). Es un tema clásico del segundo éxodo (cf. Is 44,26). El contraste con la morada del malvado es evidente: es un erial y no habrá quien habite en sus tiendas (v. 26), la capital de la nación y los poblados de Judá son reconstruidos y habitados por los descendientes (v. 36). La promesa hecha a los padres no es vana, no es un documento de archivo, sino que afecta a la descendencia, definida con dos expresiones: son “siervos del Señor” (como Abrahán, como Moisés, como Josué, como David, como el Siervo); son aquellos que «aman su nombre»: el mismo nombre celebrado al comenzar la alabanza (v. 31). Esta descendencia recibirá la tierra en heredad en la que residirá de un modo estable (cf. Ez 36,10).

Este poema nos ha sumergido en la más profunda desolación y, al finalizar, nos conduce a una esperanza firme. Es un salmo «cargado de odio y de pasión, pero también abierto a la esperanza y a la confianza; tan abierto que, aunque sea con una interpretación muy libre, se convierte en un himno ‘cristiano’» (Ravasi, II, 432).

* * *

El poema va más allá de la referencia a un individuo. Sus sufrimientos por la causa de Dios o por el celo del templo afectan, para bien o para mal, a la comunidad: a aquellos que buscan al Señor, que esperan en él, que aman su nombre. Si el Señor no salva a este siervo suyo, malherido y humillado, los "siervos de Yahvé" quedaran defraudados; si, por el contrario, el Señor acude en ayuda de su siervo y lo salva, la comunidad de los siervos se unirá a su "aleluya". Desde esta perspectiva comprendemos que la primitiva comunidad cristiana viera en este salmo un adelanto de los sufrimientos de Cristo, el "varón de dolores", consumido por el celo de la casa de Dios. Comprendemos también que la Iglesia de los primeros tiempos viera en este poema tanto la suerte del "traidor" como el rechazo del pueblo de Israel, tal como he ido apuntando a lo largo del comentario. El cristiano que ora con este salmo se ve obligado a ver las referencias que el NT descubre en el mismo: referencias al Crucificado y a la Iglesia. Será un salmo para todos los tiempos, para aquellos que se mueven entre la desolación y la esperanza. Porque quien ora cristianamente con este salmo está seguro de que la palabra dada a los padres se cumple en los hijos, se aferrará a la esperanza, más allá de todo dolor.

III. Oración

«Oh Dios sumamente amable, escúchanos por tu gran bondad, para que, limpios de las manchas del pecado, merezcamos que tu dedo celeste nos inscriba en el libro de la vida. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,263).

SALMO 70 (69)
SÚPLICA EN LA DESGRACIA

[1] *Del maestro de coro. De David. En memoria.*

[2] ¡Oh Dios, ven a librarme,
Yahvé, corre en mi ayuda!

[3] ¡Queden confusos y humillados
los que intentan acabar conmigo!
¡Retrocedan confundidos
los que desean mi mal!
[4] Retírense avergonzados
los que dicen: ¡Ja, ja!

[5] ¡En ti gocen y se alegren
todos los que te buscan!
¡Digan sin cesar: «Grande es Dios»
los que ansían tu victoria!

[6] Pero yo soy pobre y desgraciado,
¡oh Dios, ven rápido a mí!
Tú eres mi auxilio y libertador,
¡no te retrases, Yahvé!

I. VISIÓN DE CONJUNTO

Ya hemos encontrado este poema en la colección yahvista del Salterio, concretamente en Sal 40,14-18, como pieza extraña en una secuencia de cinco estrofas de acción de gracias. Al comentar el Sal 40 planteaba dos posibilidades: que alguien añadiera los versos finales (vv.

14-18) o, si eran originales allí, que alguien formara con ellos un poema independiente, el actual Sal 70. Es probable que el Sal 70 fuera una composición autónoma, añadida como final del Sal 40 y colocada en el actual Sal 70 –dentro de la colección elohista– como introducción al Sal 71. El léxico y las imágenes del Sal 40 no son nada originales; es más bien un poema antológico, que podíamos reconstruir desde otros salmos. Basta leer Sal 35,4.21.26-27 para hacernos con casi todo el material del Sal 40. Sea cual fuere su origen, lo cierto es que ha llegado a nosotros como poema independiente, y como tal debemos examinarlo.

Una buena hipótesis para explicarnos el desarrollo del poema es considerarlo como un grito que se va «transformando en un organismo poético» (Alonso-Carniti, 911, a quienes sigo). El grito se desdobla en una llamada a la “presura”, mientras atrae hacia sí algunas acciones: liberar, poner a salvo, ayudar/auxiliar; la presura se repite al comenzar el salmo y al acabar, dando acogida a este material (vv. 2 y 6), formando la siguiente secuencia: líbrame-ayuda-correr (v. 2) // correr-ayuda (auxilio)-libertador (v. 6). Las formas imperativas dan cuenta tanto del grito cuanto de las prisas.

El grito va dirigido a alguien, a quien se le pide que se apresure; es una oración elevada a Dios (Elohim o Yahvé). La primera palabra del poema es Elohim (Dios); en la última frase suena el nombre de Yahvé. Este poema, en efecto, es una súplica abreviada. Motivos tiene el poeta para dirigirse a Dios: él «es grande» (v. 5) y «yo soy pobre y desgraciado» (v. 6); él es «mi auxilio y libertador» (v. 6), y yo soy un perseguido (v. 3) y ridiculizado hasta provocar las carcajadas de mis enemigos (v. 4). Éstos entran de refilón en la plegaria, y transforman el grito en imprecación (vv. 3-4). En contraste con ellos aparecen los amigos (v. 5), cuya caracterización es diametralmente opuesta a la de los enemigos. La derrota de los enemigos, que festejaban por anticipado su triunfo (v. 4), coincide con la liberación del suplicante, y desencadena en él y en sus amigos el gozo y la alegría (v. 5). El orante, cuya voz hemos oído, nos desvela su rostro al final del poema: es un pobre y desgraciado (v. 6).

La estructura del poema es diáfana. Entre la apertura (v. 2) y la conclusión (v. 6) discurren una maldición para los enemigos (vv. 3-4) y una bendición para los amigos: los justos (v. 5). La introducción y la conclusión tienen la misma temática: una súplica para que Dios intervenga pronto.

II. Comentario: «Ven pronto en mi ayuda»

Muchas celebraciones litúrgicas comienzan con el inicio de este salmo: «Deus in adiutorium meum intende; Domine, ad adiuvandum me festina» (= «Oh Dios, ven en mi ayuda; Señor, date prisa en socorrerme»). El grito, formulado en imperativo y la prontitud para que Dios acuda en ayuda del suplicante resumen la dinámica y el desarrollo del salmo. Remito al lector al comentario del Sal 40, donde también expliqué el presente poema. Me limito a añadir algo que entonces no dije y a fijarme en las variantes.

Falta en este poema el "placer" o la "complacencia" divina que leíamos en el Sal 40: «¡Dígnate, Señor, librarme!» (40,14). Con esta ausencia resaltan más los verbos dejados para el final de la frase. Traducidos al pie de la letra, y conservando el orden del texto hebreo, tenemos el siguiente resultado: «¡Oh Dios, a librarme; / Señor, a mi auxilio, apresúrate!». «La frase suena como una llamada a rebato» (Alonso-Carniti, 913). Se capta perfectamente el apremio y las prisas, el grito –dirigido a Dios y al Señor– y la impaciente espera, por más que el tema de la prisa sea habitual en las súplicas (cf. Sal 22,20; 38,23; 71,12; 141,1; etc.). El Dios invocado es poderoso: ha mostrado su fuerza, con el nombre de Yahvé, en la liberación de Israel. El salmista acude al Dios del éxodo, más allá de la explicación de este nombre divino en el Salterio elohista como reliquia de su versión yahvista. Con esta breve introducción se da paso a la súplica propiamente dicha.

El salmista pide para los enemigos «vergüenza, confusión, infamia y fuga». No es suficiente un sentimiento de vergüenza que sonroje su rostro; que se añadan también el hecho de la derrota y de la fuga vergonzante. Con relación a Sal 40,15 existe una pequeña variante: en Sal 70,3 se habla tan sólo de «los que buscan mi vida» –falta «para destruirla»–. Las intenciones de semejante maquinación se entiende que son aviesas. Se reflejan bien esas intenciones en la traducción: «los que intentan acabar conmigo». Es el primer rasgo que define la catadura de los enemigos. El segundo se relaciona con el "deseo", el agrado como actitud anímica: se agradan en mi mal o en mi muerte. ¡Qué distinto al "placer" de Dios, que es librar (Sal 40,14), o al del fiel, que ama apasionadamente la Ley (cf. Sal 40,9)! Los enemigos tienen su complacencia en la muerte; Dios, en la vida; el fiel, en la revelación de la vida, que es la Ley. El tercer rasgo es la burla, la carcajada como

expresión anticipada de un triunfo. La interjección repetida «¡ja, ja!» (v. 4) expresa el sarcasmo y el desprecio hacia el pobre humillado. El orante pide que Dios les dé todo lo contrario al triunfo: una derrota militar que les obligue a "retirarse" avergonzados, a levantar el campamento (cf. Sal 6,11; 9,4; 54,10; 95,10). Los enemigos se definen por su acción –son buscadores de mi vida–, por una actitud –están deseosos de mi mal– y por unas palabras; todo ello dirigido contra el suplicante. Que Dios les responda con acciones contundentes, tal como pide el orante.

El reverso de los enemigos son los amigos. La actitud de buscar a Dios (v. 5) en vez de la muerte; el deseo de la victoria de Dios (v. 5b), y no del triunfo del mal; y las palabras dichas: «Grande es Dios» (v. 5b), en lugar de la carcajada contraponen a unos y otros. El final de ambos grupos ha de ser necesariamente distinto: la vergüenza y la derrota para los enemigos; el gozo y la alegría para los amigos: «¡En ti gocen y se alegren todos los que te buscan!» (v. 5).

El gozo de los amigos viene de la mano, sin duda, de la ayuda y de la liberación que Dios otorga al salmista. Éste se presenta con los mismos predicados que en Sal 40,18: «pobre y desdichado/desgraciado» (v. 6), o si se prefiere de otro modo: humillado y mendicante; pero, en vez de esperar que Dios se ocupe de él en el futuro (40,18), se traslada la urgencia al momento presente: «¡oh Dios, ven rápido a mí!». La conclusión reitera la urgencia del comienzo (v. 2); se repiten, ahora como títulos divinos, los temas de la ayuda y de la liberación: «Tú eres mi auxilio y libertador» (v. 6b). Los pobres saben que Dios aparecerá tarde o pronto en el escenario histórico; romperá el silencio y se manifestará. «¡No tardes, Señor!», es la vehemente súplica postrera del salmo, que, de este modo, se carga de tensión escatológica. Vendrá Yahvé, y se repetirán las maravillas del éxodo salvador. Y todos los liberados gozarán y se alegrarán.

* * *

«En el AT, la decisión acerca de la realidad del poder y de la ayuda de Dios es una decisión a la que se llega siempre en esta vida. En ella, todo se halla en juego. ¿Triunfarán los enemigos, o intervendrá Dios para ayudar a su pobre? Únicamente desde la gravísima seriedad de esta alternativa se entenderán aquellas peticiones en las que un oprimido se dirige a Yahvé en el Sal 70. El orante, que está oprimido y que

ha caído en una desgracia sin horizontes, sólo puede hacer valer ante Yahvé su miseria y su pobreza (v. 6). Confía en el poder y la grandeza de su Dios, en la pronta intervención de un auxiliador y salvador» (Kraus, II, 107). La Iglesia ha aprendido a orar con este salmo, no sólo con el comienzo –«Oh Dios, ven en mi ayuda…»–, sino también con su final: «¡Ven pronto, Señor!», tal como oramos en el tiempo de Adviento, y dondequiera que la situación del «pobre y desgraciado» no tenga otra salida; y aun cuando la tenga, este salmo es apto para aquellos que tienen la actitud de buscar a Dios, que desean su victoria y que confiesan: «Grande es Dios». Actitud, acciones y palabras dirigidas a Dios, no a los enemigos.

III. Oración

«Dios eterno, incansable libertador, apresúrate a ayudar a tu familia suplicante, para que, aniquilados los oprobios de los malvados, seamos siempre protegidos con tu auxilio. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,265).

SALMO 71 (70)
SÚPLICA DE UN ANCIANO

[1] A ti me acojo, Yahvé,
¡nunca quede confundido!

[2] ¡Por tu justicia sálvame, líbrame,
préstame atención y sálvame!
[3] Sé mi roca de refugio*,
alcázar donde me salve,
pues tú eres mi peña y mi alcázar.
[4] ¡Líbrame, Dios mío, de la mano del impío,
de las garras del perverso y el violento!

[5] Pues tú eres mi esperanza, Señor,
mi confianza desde joven, Yahvé.
[6] En ti busco apoyo desde el vientre,
eres mi fuerza* desde el seno materno.
¡A ti dirijo siempre mi alabanza!
[7] Soy el asombro de muchos,
pero tú eres mi refugio seguro.
[8] Mi boca rebosa de tu alabanza,
de tu elogio todo el día.

[9] No me rechaces ahora que soy viejo,
no me abandones cuando decae mi vigor,
[10] pues mis enemigos hablan mal de mí,
los que me espían se ponen de acuerdo:
[11] «¡Dios lo ha desamparado, perseguidlo,
apresadlo, que no hay quien lo libre!».

[12] ¡Oh Dios, no te quedes tan lejos,
Dios mío, ven pronto a socorrerme!

[13] Queden confundidos y avergonzados
los que atentan contra mi vida;
acaben en la vergüenza y la ignominia
los que buscan mi mal.

[14] Pero yo esperaré sin cesar,
reiteraré tus alabanzas;
[15] mi boca publicará tu justicia,
todo el día tu salvación*.
[16] Publicaré* las proezas de Yahvé,
recordaré tu justicia, tuya sólo.
[17] ¡Oh Dios, me has instruido desde joven,
y he anunciado hasta hoy tus maravillas!
[18] Ahora, viejo y con canas,
¡no me abandones, Dios mío!,
hasta que pueda anunciar tu brazo
a las futuras generaciones*,
tu poderío [19] y tu justicia,
oh Dios, hasta los cielos.
Tú que has hecho grandes cosas,
¡Oh Dios!, ¿quién como tú?
[20] Tú, que me has hecho pasar
por tantos aprietos y desgracias,
me devolverás de nuevo la vida,
y de las simas de la tierra
me sacarás otra vez;
[21] sustentarás mi dignidad,
te volverás a consolarme.
[22] Y te daré gracias con el arpa,
Dios mío, por tu fidelidad;
tañeré para ti la cítara,
¡oh Santo de Israel!
[23] Te aclamarán mis labios,
mi vida que has rescatado;
[24] y mi lengua todo el día
musitará tu justicia:

pues se avergüenzan afrentados
los que buscaban mi desgracia.

V. 3 «de refugio» mss, versiones; «morada» hebr. –«alcázar donde me salve» griego y Sal 31,3; «para ir siempre, has decidido salvarme» hebr. Acaso con mayor fidelidad al hebreo: «Sé mi roca de refugio, siempre accesible, / la que prometiste para librarme».

V. 6 Sentido dudoso, «mi fuerza» según versiones; otros: «mi parte», «mi lote»; otros: «desde las entrañas de mi madre me sostenías».

V. 15 El hebr. añade: «no he sabido leer las letras», glosa sin duda, que puede tener sentido como adversativa: «aunque ni sepa contarla».

V. 16 Sentido dudoso, lit. «vendré en las proezas del Señor Yahvé». Corregida la primera letra, traducimos «publicaré». Otros, sin corregir el texto hebreo, «Entraré en tu fortaleza, Dueño mío, /recordaré tu justicia, Señor, sólo tuya».

V. 18 Otros: «… hasta que anuncie tu poder a la asamblea / y a cuantos entran en tu fortaleza», sin anteponer el primer lexema del v. 19, que continuaría: «Tu justicia, oh Dios, hasta los cielos…».

I. VISIÓN DE CONJUNTO

Da la impresión de que este poema es un muestrario de citas procedentes de otros salmos, sobre todo de los Sal 22, 31, 35, 40, 70… Basta mirar los marginales de la Biblia de Jerusalén. Aunque Oesterley dijo que era «una de las más bellas producciones del Salterio», abundan en el mismo las expresiones tópicas que le restan originalidad. Su estructura, por otra parte, parece un tanto descuidada, debido a que posiblemente es un poema antológico. No obstante, una mirada más atenta nos permite descubrir en el poema un aspecto simpático y sumamente humano, como diré enseguida.

El "yo" del salmo oculta su semblante tras distintas máscaras. Parece uno de tantos suplicantes del Salterio; una de las conocidas víctimas de la persecución y de las calumnias (vv. 11.13); un enfermo que desfallece (v. 20); o incluso un personaje importante (v. 21). Son distintas facetas que justifican la hechura del poema como súplica. Una identidad que compendia las precedentes es la vejez. El "yo" del poema sería un anciano, como dice de sí mismo (vv. 6 y 9). Desde la cima de sus muchos años recuerda el pasado, mediante referencias concretas. El primer recuerdo se remonta al nacimiento (v. 6), aunque éste no pertenezca al territorio de la memoria. La adolescencia y la juventud fueron tiempos de confianza (v. 5) y de instrucción (v. 17). El anciano ha sido un buen israelita; puso su confianza en Dios cuando era joven,

y a lo largo de la vida –también ahora– se atreve a decir: «yo esperaré sin cesar» (v. 14). La instrucción por parte de Dios comenzó cuando el "yo" del salmo aún era joven; ha continuado a lo largo de la vida, incluso en la vejez suponemos, porque el salmista dedica a la instrucción tan sólo medio verso (v. 17). Este buen israelita contempla desde la cumbre de la ancianidad los peligros por los que ha pasado a lo largo de la vida, que no han remitido en la vejez (vv. 20-21). Es un anciano pacífico; no se refugia en "aquellos tiempos" ni se lamenta de "estos tiempos"; todavía tiene una tarea pendiente: anunciar el poder divino a la futura generación (v. 18). Es de suponer que a los hijos ya los ha instruido, conforme a lo preceptuado (cf. Ex 12,26; 13,14; Dt 6,20). «La futura generación» tal vez sea la generación de los nietos, «corona de los ancianos» (Pr 17,6). La tradición, de este modo, se prolonga a lo largo del tiempo, y la empresa evangelizadora da sentido a la vida del anciano. Le espera un segundo quehacer: con los recursos de su arte musical dará gracias a Dios por su fidelidad (v. 22). Así la súplica, no exenta de dolor, se colorea de tonalidades hímnicas, como sugieren el vocablo «alabanza», que se repite tres veces (vv. 6b.8a.14b), junto con otros términos y expresiones como «elogio» (v. 8b), «publicar las proezas» (v. 16a), «anunciar las maravillas» (v. 17b), «dar gracias» (v. 22a), «tañer para ti» (vv. 22b), «aclamar» (v. 23a), «musitar» (v. 24a).

El anciano ha vivido el paso del tiempo ante él. Su pasado es dilatado; su presente, limitado; su futuro está confiado a la «futura generación». Podía entregarse a la nostalgia o verse angustiado por la estrechez del presente, o hundirse en el incierto futuro. No hace nada de eso, porque su tiempo tiene una continuidad ininterrumpida. Así la Roca siempre (*tāmîd*) es accesible: «Sé mi roca de refugio, siempre accesible» (v. 3). El salmista se ha apoyado en Dios desde el nacimiento; su alabanza será continua (*tāmîd*, v. 6); ahora esperará sin cesar (*tāmîd*, v. 14). Afín a este adverbio es la expresión «todo el día», aplicada a la alabanza tres veces (vv. 8. 15 y 24). La generación venidera o futura (v. 18) pertenece también al mismo ámbito de la continuidad temporal. Esta continuidad desemboca en el tiempo eterno (*'ôlām*), que ya es la eternidad del comienzo del salmo; una eternidad que, precedida de la negación, tiene el significado de "nunca": «nunca quede confundido» o «que no fracase yo *para siempre*» (v. 1).

Ya he insinuado la dificultad estructural que tiene este poema. Algunos versos presentan sonoridad de estribillo: «A ti me acojo,

Yahvé, / ¡nunca quede confundido!» (v. 1); «queden confundidos y avergonzados / los que atentan contra mi vida» (v 13a); «pues se avergüenzan afrentados / los que buscaban mi desgracia» (v. 24b). Este estribillo acoge dos grandes partes del salmo, centradas en la ancianidad: en la primera desfilan los dolores e incluso amarguras de la ancianidad (vv. 2-12) y en la segunda, sus esperanzas (vv. 14-24a). En el comentario me haré eco de algún recurso estructural de ambas partes del poema. Paso al comentario.

II. Comentario: «No quede nunca confundido»

La confusión bíblica tiene dos acepciones o dos aspectos: objetivamente define la situación de verse reducido a la nada; subjetivamente se refiere al sentimiento de quien ha sido destruido o derrotado. Para evitar la confusión es necesaria la intervención divina. En el estribillo del presente poema se entrelazan los dos aspectos. El orante de este salmo recurre a Dios en momentos de inclemencia, consciente de que, si Dios interviene acogiéndole en el templo –por ejemplo–, nunca será derrotado. El primer verso del salmo anuncia ya dónde está la base de la fe-confianza del salmista: en Dios como refugio (cf. v. 7).

Los enemigos, por el contrario, tienen algo de satánico; son definidos como adversarios o acusadores («me acusan», o «atentan contra mí», v. 13a). El verbo que he traducido provisionalmente por "acusar" significa también "amenazar" o "atentar contra otro". Satán es el gran acusador en la asamblea divina, según el libro de Job (cf. Jb 1-2). El satán del salmo, como el de Job, pasa de las palabras a la acción: Satán hiere a Job en la carne; Satán busca el mal del salmista; es el mal por excelencia: la muerte. Si lo consigue, la vergüenza del orante será eterna: habrá sido aniquilado. Dios ha de intervenir contra este poder infernal, y así Satán o los acusadores quedarán «confundidos y avergonzados (humillados o aniquilados)» (v. 13a); los que buscan el mal (la muerte) del salmista acabarán en «la vergüenza y la ignominia» (v. 13b). La acumulación de cuatro verbos en un solo verso es un exponente de la apasionada oración del anciano, además de ser un recurso muy propio de las maldiciones. Con este estribillo finaliza la primera parte del salmo.

Cuando llegamos al final del poema asistimos a un recital del anciano, que celebra la fidelidad y la justicia de Dios (vv. 22-24a), y

también el reverso de la alegría, que es la confusión de los que han sido definitivamente derrotados; esta confusión es la causa inmediata del gozo: «pues se avergüenzan afrentados / los que buscan mi desgracia (mi muerte)» (v. 24b).

Con la vergüenza se inicia el poema, y con la vergüenza se cierran sus dos escenas. Al comienzo es una súplica para que el anciano no sea avergonzado; después la expresión apasionada de un deseo: que la vergüenza –descrita con cuatro sinónimos– caiga sobre los "acusadores", sobre Satán; al final del salmo, una realidad que provoca la celebración festiva de la fidelidad y de la justicia de Dios. El anciano, que ha pasado por muchas y distintas pruebas a lo largo de la vida, no pierde su serenidad y esperanza cuando se encuentra en el último tramo de la existencia. Este poema es sustancialmente una plegaria sosegada.

1. *Las amarguras de la ancianidad* (vv. 2-12). Una serie de correspondencias verbales y temáticas dan cierta unidad estructural a la primera parte del salmo. El verbo "liberar" del v. 2 se corresponde con el mismo verbo en el v. 11. La petición de que Dios preste atención (tender el oído) del v. 2b tiene su eco en la súplica del v. 12b: «ven pronto a socorrerme». A la «salvación» que se busca en la roca (vv. 2-3) corresponde la ayuda o el socorro del v. 12. El «refugio seguro» del centro de la estrofa (v. 7) remite a las metáforas del v. 3. Esto dicho, veamos los males que sufre el anciano.

En la invocación tienen un puesto relevante la justicia de Dios y el tú del final del v. 3: «mi peña y mi alcázar eres tú». Dios tiene la facultad de castigar y de liberar o de salvar, perdonar. El anciano emplea cuatro formas imperativas y sinónimas para pedir la liberación. El primer verbo en el texto hebreo es clásico en el campo semántico de la liberación («líbrame»). El segundo («rescátame») agrega un matiz de pago por la liberación; este verbo se repite en el v. 4. El tercero proporciona un antropomorfismo: «tender el oído»; imaginemos, la mano puesta en el pabellón auricular de modo que Dios esté sumamente atento al grito, e incluso al susurro, del suplicante. El cuarto verbo, finalmente, es "salvar/ayudar" (verbo que se repite en el v. 4, aplicado al alcázar). Las imágenes aplicadas a Dios añaden colorido al poema. Dios es la peña firme e inexpugnable en la que se refugia el anciano (v. 3: «Sé mi roca de refugio»; cf. Sal 18,3; 32,47; 19,15; 28,1; etc.); es la roca prometida por Dios, inaccesible para todos, salvo para

aquél que se refugia en Dios. Es también el picacho rocoso (cf. Sal 18,3; 31,4; 42,10) al que puede encaramarse el que acoge a Dios. Es el alcázar o fortaleza situada en la cumbre de una montaña abrupta (cf. Sal 18,3; 31,3.4; 91,2; 144,2), como enfatiza el final del v. 3: «pues mi peña y mi alcázar eres tú». El orante ha sido presa de la mano del "malvado" (un nombre típico de la literatura sapiencial, opuesto al "fiel"), de las garras del opresor y del violento, del criminal. Dios liberará al orante arrancándolo de un poder tan monstruoso. Si nos fijamos en los verbos, en las imágenes o en los agentes, esta larga invocación inicial tiene un único tema: Dios es liberador eficaz. Acaso no esté de más recordar aquí la promesa divina hecha a Jeremías: «Te salvaré de la mano de los malvados / y te rescataré del puño de esos rabiosos» (Jr 15,21).

Con la convicción pegada al alma de que Dios es ayuda, el anciano mira retrospectivamente su existencia. Lo primero que le viene a la memoria son los tiempos juveniles, cuando era un muchacho. En aquel entonces el Señor ya era la esperanza y la seguridad del que ahora es anciano. La vida del israelita y la de Israel como pueblo de Dios es una trayectoria que va de la espera a la esperanza. El profeta Jeremías distingue bien el tiempo de espera y de esperanza: «Yahvé, Dios nuestro, esperamos en ti» (Jr 14,22). El tiempo de espera culmina en la liberación: «tú, esperanza de Israel; / tú su salvador en la necesidad» (Jr 14,8). Cuando la esperanza reposa o se fundamenta en Dios, se espera la ayuda de un Dios salvador. Pero cuando la esperanza se dirige a Dios, se le espera a él. La relación de Israel con su Dios desemboca en la convicción de que Dios es la esperanza del pueblo. Es lo que confiesa el anciano cuando nos habla de su primera juventud: Yahvé es su esperanza, y, por ello, su seguridad o confianza. La verdadera confianza se deposita en Dios, el único apoyo verdadero de la existencia humana. Es el apoyo que da seguridad; cualquier otro es engañoso.

El anciano dirige su atención a los momentos iniciales de su vida, ajenos al territorio de la memoria. Le consta que Dios ya estaba presente en el seno materno, como comadrona solícita: ¿que corta el cordón umbilical?, ¿como apoyo que comenzaba a sostener la existencia y como fuerza que ya daba consistencia?, ¿como mi lote y mi herencia (cf. Nm 11,31)? Todo depende del significado de un oscuro vocablo hebreo. Lo importante, sin embargo, es que, en los comienzos de

la vida que marcarán toda la existencia, se abrazan la ternura de Dios y la confianza del hombre. El v. 6 es muy afín a Sal 22,10-12. Este primer encuentro entre Dios y el orante será decisivo para la vida posterior de éste.

El anciano confiesa que en el momento presente es «el asombro de muchos» (v. 7). El «asombro» (*môfet* en hebreo = «símbolo o señal») tiene dos acepciones básicas: en sentido negativo alude a un signo de burla; Job, por ejemplo, es un espectáculo irónico para los que se acercan a él (cf. Jb 17,6; también 7,20; 16,12-13; Ez 14,9). Algo así le sucede al orante de Sal 69,12, convertido en "proverbio" sarcástico puesto en la boca de todos. El anciano del salmo sería un espectáculo de ruina física y de abandono por parte de Dios. En sentido positivo, y más de acuerdo con el contexto del salmo, el anciano es un símbolo o una señal de abandono total en Dios. Toda la vida del anciano adquiere una dimensión simbólica: habla de Dios con su sola presencia y con sus palabras. Su sola presencia habla de Dios como «refugio seguro» (v. 8b), todo depende de la conjunción: si traducimos como adversativa o como causal: "pero" o "pues". Me inducen a ver el aspecto positivo del término hebreo los datos siguientes: los vv. 5-8, impregnados del recuerdo, describen la vertiente luminosa de la vejez; a partir del v. 9 el poeta nos presentará sus amarguras. Las intervenciones salvíficas de Dios –sus «maravillas»– también son llamadas «signos» (*mōftîm*), que dan origen a la alabanza. Pues bien, todo el ser del anciano y todo su tiempo vital se convierten en un himno de alabanza ininterrumpida: «Mi boca rebosa de tu alabanza, / de tu elogio todo el día» (v. 8).

Pero la ancianidad en sí misma es o puede ser una enfermedad («senectus ipsa morbus!»), con todo un cortejo de males: los sufrimientos físicos, la obnubilación de los sentidos, el decaimiento de las fuerzas, el exiguo futuro disponible o la cercanía de la muerte…; todos estos males pueden inducir a los «maledicentes» a constatar el abandono de Dios: ya no está con este viejo; ya no es su protegido, como atestiguan los males que le acosan. Si Dios ha abandonado al anciano, ¿qué razón les asiste a ellos para acompañarlo? Ninguna. En esta convicción se origina hablar mal del anciano y sentenciar: «Dios lo ha abandonado, / perseguidlo y apresadlo, / que no hay quien lo libere» (v. 11). Las palabras del moribundo del Sal 22 son el mejor comentario para el dictamen de los que «hablan mal de mí»: «Cuantos me ven

de mí se mofan, / tuercen los labios y menean la cabeza… Ellos me miran y remiran, / reparten entre sí mi ropa / y echan a suerte mi túnica» (Sal 22,8.18b-19). También el anciano es computado entre los muertos antes de morir. No reacciona como Sansón, ciego y humillado; no pide recobrar las fuerzas para vengarse (cf. Jc 16,28); ni siquiera espera renovar las fuerzas (cf. Is 40,31). Lo único que pide es que ahora, llegado el momento de las canas, Dios no le abandone. Ha estado unido a Dios desde antes del nacimiento; a lo largo de la vida se ha apoyado en Dios y en él ha confiado; que ahora no lo abandone. Cercana ya la oscuridad mortal, el anciano pide lo mismo que el orante del Sal 22: «¡No te quedes lejos, que la angustia está cerca, / que no hay quien me socorra… / Pero tú, Yahvé, no te alejes, / corre en mi ayuda, fuerza mía» (vv. 12 y 20). El poema que ahora comento repite el nombre de Dios, porque si éste se retrasa en su serena indiferencia, será el fin del salmista: «¡Oh Dios, no te quedes tan lejos, / Dios mío, ven pronto a socorrerme!» (v. 12). La cercanía experimentada desde el seno materno ha caracterizado la vida del anciano, y no puede disolverse en la lejanía. Dios ha de intervenir poniendo al descubierto la fidelidad de este buen israelita. A lo largo de su vida ha buscado a Dios, no el mal de nadie, sus días no pueden extinguirse en la vergüenza, que es lote reservado a los malvados (v. 13).

2. *Las esperanzas de la ancianidad* (vv. 14-24a). En clara oposición con «los que buscan mi mal» (v. 13), el anciano se presenta como testigo de la esperanza: «Pero yo esperaré sin cesar» (v. 14a). Es una espera tranquila y sosegada, puesto que no va acompañada de súplicas, sino de alabanzas reiteradas. La seguridad de que esta espera no será inútil se deduce de la oposición entre aquellos que serán aniquilados (avergonzados) y el anciano: «pero yo…». La llama de la espera y de la esperanza no se apaga en su corazón, como no cesan sus labios de alabar a Dios; concretamente de proclamar ("contar") la justicia divina; la misma justicia de los comienzos del salmo (v. 2: «¡por tu justicia sálvame, líbrame…!»). ¿Cómo contar las acciones salvadoras de Dios? ¡Son tan numerosas y tan inefables que nadie tiene tiempo ni preparación para hacer el recuento! (cf. Sal 139,17-19; Si 43,28.30). El anciano empleará todo el día para contar, una a una, las acciones salvadoras de Dios, aquellos artículos de la fe recogidos en el credo histórico de Israel, sobre todo la liberación de Egipto y el don de la tierra (cf. Jc 5,11; Sal 66,5-7; 68,8-11; 78,6; 106,7;

109,30). El anciano es consciente de la grandeza de su narración y de la incapacidad personal: no es un experto en letras o en narrar, no es un docto, como reconoce humildemente: «Mi boca anunciará tu justicia / y tu salvación todo el día, / aunque no sepa contarla» (v. 15). El poeta da por descontada la inmensa grandeza de las maravillas de Dios. Las ha experimentado el pueblo. Las ha vivido él mismo. No puede guardárselo en su interior. Se lo transmitirá a otros, aunque no sea un experto narrador.

Acaso no sea necesario corregir el comienzo del v. 16 y traducir: «Publicaré las proezas de Yahvé». El verbo “ir / entrar” tiene una acepción técnica, alusiva a la ida o entrada en el templo (cf. Sal 42,3; 43,4; 66,13; 118,20). A mi entender es posible esta traducción: «Entraré en tu fortaleza, Señor». «El autor declara su deseo de retornar al cortejo glorioso y festivo que sube hacia el templo para alabar a Dios» por su justicia (Ravasi, II, 456). El templo, la fortaleza de Dios, es el lugar adecuado para el recuerdo de la justicia divina, que por tercera vez aparece en el poema.

El verbo “recordar”, por lo demás, pertenece al léxico propio de la catequesis bíblica, junto a otros verbos afines presentes en el poema: “narrar”, “enseñar”, “contar”. El primer verbo que atrae hacia sí el recuerdo es “enseñar”. El anciano ha tenido un maestro particular, a cuya escuela ha acudido desde los días de su juventud hasta ahora mismo: «desde joven… hasta hoy» (v. 17). Ha gozado de una enseñanza personal. Ha llegado el momento de que pase a otros cuanto él ha aprendido, referente a las “maravillas” divinas. Los achaques propios de la vejez no pueden acallar la voz del anciano, dispuesto a narrar y cantar el amor divino. Éste se le impone con la fuerza propia que tienen todas las actuaciones de Dios en “la historia santa”, personal y nacional (cf. Sal 75,2; 96,3; 105,2.5; 145,5).

La vejez –«cuando florece el almendro» (Qo 12,5)– no siempre es el momento más propicio para transmitir una enseñanza. Verdad es que la ancianidad inspira respeto, pero también puede ser motivo de humillación (cf. Gn 42,38; 44,29; 1 R 2,6; Os 7,9; Pr 16,31; 20,29). Con la asistencia divina, si Dios no abandona al anciano, éste podrá anunciar el poder del brazo de Dios a la generación futura. Ahora, cuando ha llegado el momento de la debilidad, el anciano se fija en el poder de Dios y lo ratifica el poder de Dios. Es posible también otra traducción y otra interpretación: «ahora, en la vejez y en las canas, / no me abandones,

oh Dios, / hasta que anuncie tu poder a la asamblea / y a cuantos entran en tu fortaleza». Lo común a ambas traducciones, llegada la vejez, es la petición de la asistencia de Dios y el anuncio del poder divino. Los destinatarios del anuncio ya no serían los nietos, sino los componentes de la asamblea litúrgica de Israel, los que entran en el templo de Dios. En el templo, efectivamente, se proclama el credo de Israel y se profesan las intervenciones salvadoras de Dios en la historia (cf. Sal 78,4; 22,31-32). No se propone el anciano exponer una teoría o desarrollar una tesis que pruebe de forma contundente que Dios existe; sus ojos se dirigen, más bien, a la historia, en la que descubre la actuación de la "justicia" de Dios, la muestra de su amor infinito; mucho mayor que la altura suprema del cielo; mucho más extensa que la secuencia de las generaciones humanas a lo largo de la historia. La inmensa magnitud del amor de Dios (de su justicia) desemboca en una pregunta retórica: «¡Oh Dios!, ¿quién como tú?» (v. 19).

La magnitud vertical ascendente de la justicia divina tiene su oposición en la verticalidad hacia abajo: «las simas de la tierra». El recuento de las acciones salvadoras tienen su opuesto en las «muchas angustias y desgracias». Los espacios infinitos del cielo tienen como antónimo la estrechez, las angustias. El sujeto de las acciones verbales es Dios. Una de las acciones mira hacia el pasado: «me hiciste pasar por muchas angustias y desgracias». Aunque éstas pertenezcan al pasado, acechan al anciano en el momento presente. De ahí que las acciones verbales sucesivas miren hacia el futuro. El anciano ve cercana la amenaza del "no-ser", de las simas de la tierra, alusivas al reino de la muerte. Llega el momento de la liberación, que se traduce en tres o cuatro acciones concretas. La primera y la segunda son las mismas temáticamente: «devolver la vida», «sacar de las simas». Estas acciones no se refieren a la inmortalidad, sino a la posibilidad de que se retrase lo más posible la terrible llegada del fin. Tal vez sueñe el anciano con una especie de recreación. La tercera acción tiene que ver con la grandeza: la grandeza de Dios (v. 19) se reflejará en la grandeza del hombre, que se «acrecentará» (*rābâ*), y ésta se opone a los muchos (*rab*) males por los que ha pasado el anciano (v. 20): «acrecentarás (sustentarás) mi dignidad» (v. 21). Para la cuarta acción contamos con dos posibilidades: que Dios consuele nuevamente al anciano –«volverás a consolarme»–, o que Dios cubra al anciano con un manto/escudo de consuelo; que lo rodee o recubra de

consuelo (cf. Sal 32,7.10). La segunda posibilidad creo que se ciñe mejor al texto hebreo. Las cuatro acciones divinas son la base de una existencia nueva y origen de un gozo renovado.

El orante responde con cuatro verbos al cuádruple beneficio de Dios: dar gracias, tañer (repetido en el v. 23), aclamar y musitar. Para la acción de gracias litúrgica (cf. Sal 57,8-12), el anciano cuenta con sus habilidades musicales: tocará los instrumentos clásicos (cf. Sal 33,1-3; 150), el arpa y la cítara, para celebrar la fidelidad de Dios que no abandona a su fiel al que está vinculado con lazos de alianza; es mi Dios, a la vez que es el Dios trascendente: «el santo de Israel». Los dos primeros verbos, por tanto, se unen en una misma acción de gracias. El clamor al vencedor o el cántico de victoria es propio de los labios y de toda la vida. Es una aclamación al Dios redentor (v. 23), que saca al orante de la estrechez de la prisión, le descarga el peso de la vejez, le sustrae de las angustias mortales, le conduce a la libertad. El cuarto verbo es "musitar" o "meditar": la lengua bisbisea la "justicia" divina (un sustantivo que aparece por cuarta vez en el poema). Dios ha mostrado su amor al anciano desde antes de nacer hasta el día de hoy, y ha condenado a aquellos que buscaban la desgracia del orante. Éstos se ven reducidos a la nada, a la vergüenza. El anciano por el contrario no queda confundido.

* * *

La enfermedad que tienen los ancianos en nuestra sociedad occidental es la del abandono. Las familias no tienen espacio para acogerlos; los colegas o amigos no tienen tiempo. Con los años viene el abandono de las fuerzas, del interés, de la curiosidad. La ancianidad, sin embargo, es una edad propicia para mirar hacia atrás y hacia delante. Si Dios ha estado presente en la vida del que ha llegado a la edad de las canas, el anciano tiene ante sí una tarea muy importante: su pasado, aunque haya estado lleno de penalidades y de sufrimientos, le habla de Dios; puede descubrir los vestigios de la presencia de Dios a lo largo de la vida. En el último tramo de su existencia, y ante el abandono generalizado, se dirigirá a Dios con palabras de este poema: Tú al menos, Dios mío, «no me abandones». ¿Cómo puede abandonarme después de haberme cuidado durante tantos años? La lealtad de Dios es eterna; no puede abandonar «la obra de sus manos» (Sal 138,8). No me abandones, porque, aunque he relatado tus mara-

villas, aún tengo pendiente una tarea: anunciar tu amor a mis nietos o a cuantos entran en el templo. He de describir el poder de tu brazo, precisamente ahora, cuando mis fuerzas flaquean. He de cantar tu lealtad y tu amor, tu victoria a todos los presentes. Cuando ya no sepa decir nada, que mi vida sea un "símbolo" para todos. El que así se dirige a Dios, llegada la ancianidad, tiene un futuro por delante: esperó en Dios en sus años juveniles, ahora Dios es su esperanza. Al final, tú me acogerás. Si yo esperé en ti, tú me estás esperando.

III. Oración

«Soberano inconmensurable, el único Excelso, que no toleras que sean castigados con la vergüenza eterna los que esperan en ti, te pedimos que llenes nuestros labios de tu alabanza y que nos instruyas siempre meditando tu bondad. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 269-270).

SALMO 72 (71)

EL REY PROMETIDO

[1] *De Salomón.*

Confía, oh Dios, tu juicio al rey,
al hijo de rey tu justicia:
[2] que gobierne rectamente a tu pueblo,
a tus humildes con equidad.
[3] Produzcan los montes abundancia*,
justicia para el pueblo los collados.
[4] Defenderá a los humildes del pueblo,
salvará a la gente pobre
y aplastará al opresor.

[5] Durará* tanto como el sol,
como la luna de edad en edad;
[6] caerá como lluvia en los retoños*,
como rocío que humedece la tierra.
[7] Florecerá en sus días la justicia*,
prosperidad hasta que no haya luna;
[8] dominará de mar a mar,
desde el Río al confín de la tierra.

[9] Ante él se doblará la Bestia*,
sus enemigos morderán el polvo;
[10] los reyes de Tarsis y las islas
traerán consigo tributo.
Los reyes de Sabá y de Seba
todos pagarán impuestos;

[11] **ante él se postrarán los reyes,**
le servirán todas las naciones.

[12] **Pues librará al pobre suplicante,**
al desdichado y al que nadie ampara;
[13] **se apiadará del débil y del pobre,**
salvará la vida de los pobres.
[14] **La rescatará de la opresión y la violencia,**
considerará su sangre valiosa;

[15] **(que viva y le den* el oro de Sabá).**
Sin cesar rogarán por él,
todo el día lo bendecirán*.
[16] **La tierra dará trigo abundante,**
que ondeará en la cima de los montes;
sus frutos florecerán como el Líbano,
sus espigas como la hierba del campo.
[17] **¡Que su fama sea perpetua,**
que dure tanto como el sol*!
¡Que sirva de bendición a las naciones,
y todas lo proclamen dichoso!

[18] **¡Bendito Yahvé, Dios de Israel,**
el único que hace maravillas!
[19] **¡Bendito su nombre glorioso por siempre,**
la tierra toda se llene de su gloria!
¡Amén! ¡Amén!
[20] **Fin de las oraciones de David, hijo de Jesé.**

V. 3 Texto inseguro.

V. 5 «durará» griego; «te temerán» hebr.

V. 6 Las versiones han traducido «vellocino», ver Jc 6,37s. Otros: «sobre el césped [el rebrote]».

V. 7 «justicia» mss, versiones; «el justo» hebr., relectura mesiánica.

V. 9 «la Bestia»; otros: «los beduinos» (habitantes del desierto).

V. 15 (a) «le den» versiones; «él dé» hebr.

(b) Texto oscuro; no está explícito el sujeto del verbo. Puede entenderse que Israel ruega por el éxito de su misión salvadora o que «Él [el mesías] rogará [intercederá] por él [el pobre] y lo bendecirá».

V. 17 En el estado actual del texto podría traducirse: «esté su nombre por siempre ante el sol; germinará [proliferará] es su nombre», relectura que puede aludir al vástago de Jesé (Is 11,1).

I. Visión de conjunto

Este poema empalma con el Sal 2 como comienzo y fin de las dos primeras colecciones (el Sal 1 sería el pórtico a todo el Salterio). Temáticamente es un salmo real, como los Sal 2, 45, 110…, aunque formalmente tiene bastante de letanía: de formulación de deseos y de expresión de predicciones (depende del valor que demos a los verbos hebreos). La diversidad formal puede tener una explicación desde la situación propia del Sal 72. El poeta no tiene ante sí una rebelión de los vasallos (Sal 2), no celebra el día de bodas del monarca (Sal 45), ni asiste a la entronización del rey (Sal 110). Podemos suponer que se trata de una fiesta real muy importante, sin que sepamos con certeza nada más. No pasan de ser conjeturas opiniones como las siguientes: es un poema compuesto con motivo de la entronización –sea el mismo día del acceso al trono o en su aniversario, tenga lugar en el templo (Mowinckel) o en el palacio–, con ocasión de una celebración histórica (Briggs), o para exaltar a la dinastía (Gunkel). Alguna de estas ambientaciones se fundamenta en la interpretación del «hijo del rey» (v. 2b): no es el heredero de la corona, sino que, en paralelismo con el hemistiquio primero, es el mismo rey, uno de estirpe real; un rey legítimo, no un usurpador.

Desconocemos quién habla en este poema: ¿un solista o la asamblea? Al menos en el Sal 45 se nos presenta el autor. Algunas versiones antiguas, y también Jerónimo, ven en Salomón al destinatario de este poema, que habría sido compuesto por David. Nada de esto se deduce del texto hebreo. Tampoco se deduce que, a pesar del título, sea Salomón el autor del salmo. Los títulos fueron añadidos a los salmos en época judía, ofreciendo una perspectiva desde la cual se leía todo el poema. Los vv. 1.2 y 10 del salmo tienden un puente hacia 1 R 31,12ss.28; 10,1-3; y los vv. 7-8 y 10-11 admiten una confrontación con 1 R 5,4. De ambas relaciones, sin embargo, es abusivo llegar a la conclusión de que Salomón sea el autor del salmo. También me parece excesivo afirmar, basándose en las relaciones anteriores, que el autor es «un funcionario de la corte salomónica» (Dahood, II, 179). Sencillamente desconocemos al autor de este poema, que, por sus afinidades con Is 9,1-6 y 11,1-9, puede proceder de los siglos VIII-VII a.C., y ser releído y completado después del destierro.

No es necesario aducir abundantes testimonios de la literatura oriental extrabíblica para afirmar que la función del monarca –en la mentalidad de Israel, lugarteniente de Dios– es gobernar bien impartiendo justicia. La justicia mira de un modo especial a los pobres, a hacer valer los derechos de los desvalidos, precisamente por ser «desvalidos», sean siervos curvados ante su señor (*'ānî*), sean oprimidos o mendicantes (*'ebyôn*) o bien débiles que necesitan a otros para poder apoyarse (*dal*). El rey ha de hacer justicia a estas tres categorías de pobres que desfilan por el salmo. Como todo reino tiene algún enemigo interno, y éste ha de ser sometido. El buen ejercicio del gobierno y de la justicia tendrá como consecuencia el bienestar y la abundancia para todos. Con el mejor estilo cortesano, el poeta augura al monarca un reinado tan dilatado en el tiempo como extendido en el espacio: un reinado duradero como el sol y la luna (vv. 5 y 17); su extensión abarca desde el este (el Río) hasta el confín de la tierra (v. 6), o los cuatro puntos cardinales: el desierto al este (v. 9), Tarsis al oeste (v. 10), Sabá y Seba al sur (v. 10b) y el Líbano al norte (v. 16).

He dicho que el poeta formula sus augurios. Las formas verbales inducen a formularse la pregunta: ¿expresa el poeta una serie de deseos o de predicciones? Es imposible responder a esta pregunta desde la gramática hebrea. Es posible que el poeta combine estilísticamente ambas posibilidades. Teniendo en cuenta la grandiosidad de un reinado que nunca fue realidad en la historia de Israel, acaso sea más convincente entender los verbos como formas volitivas, pues el deseo va mucho más allá de la realidad y de una esperanza razonable, aunque también es cierto que, «correlativamente, el anuncio puede ser proyección del deseo» (Alonso-Carniti, 934). Las dos posibilidades están al servicio del contenido del poema: es un gobierno justo.

Un reino tan extendido en el tiempo y en el espacio como jamás sucedió en Israel, la expresión de deseos combinados con anuncios futuros y la convicción de que el monarca israelita es tan sólo un lugarteniente de Dios confieren al poema una dimensión mesiánica tanto para el Judaísmo cuanto para el Cristianismo.

Aunque no son muchos los signos de composición, dada la sucesión temática con algunas repeticiones, es posible ofrecer una estructura del poema. Los cuatro primeros versos comienzan con un vocativo y forman una unidad temática; son programáticos o bien, en atención al vocativo, una solemne invocación inaugural. Con la doxo-

logía de los vv. 18-19 se cierra el segundo libro del Salterio, como sucede con los otros cuatro libros (cf. Sal 41,14; 89,53; 106,48; 150). Estas doxologías son añadidas posteriormente. El v. 20 es un colofón, una nota editorial tardía, desconocida por siete manuscritos hebreos, equivalente al "amén". La primera estrofa (vv. 5-8) abarca el tema y el espacio (sol-luna-tierra-mar-fertilidad agrícola): son claras las inclusiones formadas por la luna (vv. 5-7), y por la tierra (vv. 6 y 8), la alusión al agua (v. 6) y al mar (v. 8), el tiempo (v. 5) y el espacio (v. 8). La segunda estrofa (vv. 9-11) se centra en la política exterior (los reyes-los tributos-los enemigos). En la tercera estrofa (vv. 12-14) se aborda la política interna (léxico de la pobreza y de la justicia). En la cuarta estrofa (vv. 15-17) retornamos al tiempo y al espacio (sol-tierra-fertilidad agrícola-bendición). No me parece conveniente abundar en el léxico en apoyo de la división estrófica que ofrezco, cuyo aspecto es el siguiente:

Solemne declaración inaugural (vv. 1-4).
Primera estrofa: el tiempo y el espacio (vv. 5-8).
Segunda estrofa: política externa (vv. 9-11).
B') Tercera estrofa: política interna (vv. 12-14).
A') Cuarta estrofa: el tiempo y el espacio (vv. 15-17).
Doxología conclusiva (vv. 18-19) [colofón final, redaccional, v. 20].

II. COMENTARIO: «Confía, oh Dios, tu juicio al rey»

Una de las funciones que debía ejercer el monarca era administrar justicia. Este sustantivo puede aludir tanto al gobierno cuanto a hacer justicia. Ya el primer hemistiquio tiene todas las características de ser un avance programático de lo que va a desarrollar el salmo. En realidad los cuatro primeros versos son programáticos. He elegido ese hemistiquio por condensar en pocas palabras cuanto el poeta se propone cantar en su composición. En mi comentario sigo el orden de las estrofas.

1. *Solemne declaración inaugural* (vv. 1-4). «El primer verso domina todo el poema y la primera palabra domina el primer verso» (Alonso-Carniti, 936), a la vez que lo convierte en una oración de intercesión por el rey. La justicia y el derecho le competen a Dios; pero quiere ejercerlos en su pueblo mediante un delegado suyo.

Como Dios rige el mundo con justicia (cf. Sal 36,7), así el rey de Israel ha de ser un monarca justo. No podrá serlo, si Dios no le concede el derecho y la justicia. «Cuidado con lo que hacéis –advierte el rey Josafat a los jueces–, porque no juzgáis con autoridad de hombres, sino con la de Dios, que estará con vosotros cuando pronunciéis sentencia» (2 Cro 19,6). El poeta no pone nombre al rey. Desde luego no es «el príncipe heredero» (Kraus, II, 121), sino cualquier rey legítimo de la dinastía davídica.

Equipado con el juicio y la justicia procedentes de Dios, el monarca podrá gobernar al pueblo de Dios. Consciente de ello, de que ha de gobernar al pueblo de Dios, Salomón pide «un corazón atento para juzgar a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal» (1 R 3,9). El pueblo que ha de ser gobernado está compuesto por gente humilde: hombres que se doblegan ante un soberano extranjero o de quienes abusan los gobernantes de la nación; son seres curvados por el peso de la miseria o de una aflicción. La rectitud y la equidad no consisten en una estricta igualdad entre los súbditos, sino en que el rey justo ha de decantarse deliberadamente por los humildes (humillados); han de tener un trato legal preferente.

El buen y el mal gobierno tienen repercusiones en la sociedad y en la naturaleza. Al gobierno justo responden los montes y los collados trayendo su tributo para el pueblo de Dios. ¿Por qué los montes y los collados? Una respuesta inmediata se desprende de la geografía montañosa propia de Judá. Acaso es posible una lectura teológica: la tierra dada al pueblo es «el monte de tu heredad» (Ex 15,17); Yahvé mismo es reconocido como «un Dios de montañas» (1 R 20,23). Más allá de la geografía, es Dios mismo el que da a su pueblo "paz" (abundancia) y "justicia" (prosperidad) (v. 3). El texto más cercano temáticamente a este verso del salmo es Is 61,11: «Como una tierra hace germinar plantas / y como un huerto produce su simiente, / así el Señor Yahvé hace germinar la justicia / y la alabanza en presencia de todas las naciones».

El buen gobierno se traduce en defensa de los humillados y en ayuda de los pobretones. De los primeros ya he hablado. «La gente pobre» expresa un deseo o una súplica cuando extiende la mano para pedir limosna, que acaso no sea algo que se les dé por caridad, sino que se les debe por derecho. Su pobreza es tan absoluta que en el sustantivo hebreo se esconden los «muy pobres, los vagabundos». El gobierno del rey justo ha de aportar ayuda o salvación para estos

depauperados. Frecuentemente han llegado a esta situación porque otros los han explotado. El buen gobierno pide que el rey «aplaste al opresor» o al explotador (v. 4).

2. *Primera estrofa: el tiempo y el espacio* (vv. 5-8). Es bueno que un gobierno justo tenga una larga duración. Betsabé, por ejemplo, saluda al monarca con estas palabras: «¡Viva por siempre el rey David, mi señor» (1 R 1,31). Una duración tan larga se le concede al rey en Sal 21,5: «Vida pidió y se la otorgaste, / largo curso de días para siempre». La duración eterna tiene dimensiones cósmicas en el presente poema: una duración como la del sol, «como la luna de edad en edad» (v. 5). El tiempo diurno y el nocturno, presididos por el sol y la luna, son el pulso de la duración de un reino dilatado en el tiempo, marcado con luces de eternidad. El gobierno justo repercute también en la tierra: la bendición y la justicia descienden sobre el pueblo como lluvia primaveral (*māṭār*) sobre el retoño; es una lluvia que fecunda la tierra. El libro de los Proverbios recoge la imagen: «El rostro sereno del rey trae la lluvia, / su favor es nube que trae la lluvia» (Pr 16,15). El profeta Oseas aplica la imagen a Dios: «Vendrá [Yahvé] a nosotros como la lluvia temprana, / como la lluvia tardía que riega la tierra» (Os 6,3). El simbolismo de la lluvia es polivalente: esponja y fecunda la tierra, perpetúa la vida sobre ella (en continuidad con el verso precedente) y es una bendición de Dios, una respuesta retributiva al gobierno justo del monarca.

A la lluvia responde la tierra. Si nos atenemos al texto hebreo en la tierra germina y florece un fruto exótico: «el justo», sin duda por oposición al opresor –«aplastará al opresor (v. 4) / florecerá el justo» (v. 7a)–. Sin embargo, por el paralelismo de este verso con el v. 3, o damos al nombre concreto el significado de abstracto o admitimos con algunos manuscritos hebreos el termino "justicia", que se corresponde con el sustantivo "prosperidad" del segundo hemistiquio. Aun en este caso son posibles dos traducciones e interpretaciones: que durante el reinado del rey justo florezca la "justicia" (la prosperidad) y «abunde el bienestar» (*rōb šālôm*) «hasta que no haya luna». (v. 7); es decir, siempre. El ideal de justicia del monarca es paralelo al plan cósmico de Dios. La estabilidad del gobierno (v. 5), la perpetuidad de vida sobre la tierra (v. 6) y la seguridad de prosperidad y de bienestar son un signo de eternidad (cf. Jr 31,35; Jb 14,12; Lc 16,17).

Los versos anteriores (5-7) han seguido una trayectoria vertical: desde el firmamento, donde Dios puso el sol y la luna (Gn 1,17), como

señores del día y de la noche (Gn 1,18), pasando por la lluvia, que une el cielo con la tierra, y, como meta de este recorrido, la constante fecundidad de la tierra, tan segura como la permanencia de la luna. Llegados al final del recorrido, de la unión del cielo con la tierra, la mirada del poeta de dirige y se pierde en los dilatados horizontes del reinado: «de mar a mar»; es decir, del mar Rojo (en el sur) al Mediterráneo (norte) –o bien del mar Muerto (este) al Mediterráneo (oeste) y del Gran Río (el Éufrates –este–) hasta los confines de la tierra (oeste). Es el mismo mapa del imperio davídico-salomónico; lo diseña Za 9,10 incorporándolo a una visión más escatológica de la geografía. Este rasgo y la "eternidad" insinuada por los versos precedentes ofrecieron las bases para una lectura mesiánica del salmo. Todo ello es una consecuencia el juicio que Dios ha confiado al Rey.

3. *Segunda estrofa: política externa* (vv. 9-11). Los dominios del rey justo llegan hasta los confines de la tierra, como auguraba el verso 8. Ahora se precisa la política externa de tan vasto territorio. Los primeros en desfilar ante el monarca son los pueblos hostiles. La «Bestia» ha de postrarse de hinojos ante el rey. ¿Quién es la Bestia? No lo dice el texto. Lo único que cabe decir, si mantenemos esa traducción, es que alude al representante de un reino rival (agresor o rebelde), en paralelismo con los "enemigos" (v. 9b). El sustantivo hebreo designa a los habitantes de la tierra árida, del desierto, que no son únicamente los demonios o las bestias (cf. Is 13,21; 34,14; Jr 50,39; Ez 34,28), sino también los "beduinos". No es necesario alterar el texto hebreo y leer «sus adversarios». Los beduinos belicosos del desierto al sur de Judá desestabilizaron en más de una ocasión el poder del rey de Jerusalén; ahora han de postrarse de hinojos ante el rey justo, lo mismo que han de hacer los enemigos: «morderán el polvo», como gesto de sumisión abyecta (cf. Is 49,23; Mi 7,17). Es un gesto suficientemente documentado en el antiguo Oriente Próximo.

Toca el turno a los reyes obedientes, enumerados en el v. 10 de dos en dos: los dos reinos lejanos y marítimos (Tarsis y las islas), otros dos más cercanos y continentales (Sabá y Seba). Los reyes del extremo occidental del orbe, y también los del sureste se ponen en camino hacia el norte, hacia la montaña de Dios, situada en el norte (cf. Sal 48,3) trayendo consigo tributos e impuestos al rey justo. Tarsis estaba más allá de «las columnas de Hércules» (cf. Sal 48,8; Is 23,1; 60,9; Jon 1,3; 4,3), en el extremo occidental. Pero ya no sabemos dónde estaba

Tarsis (Cádiz, Gibraltar, Cerdeña, en el golfo arábigo –cf. 1 R 10,22; 2 Cro 9,21–). Las islas son las costas más remotas del Mediterráneo (cf. Sal 97,1; Is 11,11; 24,15; 41,1.5; 42,4.6). Seba debía encontrarse en Arabia meridional (cf. Is 60,6; Jr 6,20; Ez 27,22; 38,12) y Sabá debe relacionarse con la tribus caravaneras de la zona arábiga (cf. Ez 27,20-21; Jr 6,20; Jl 4,8; Jb 6,19).

Más allá del interés por la ubicación exacta de estos reinos, me importa la impresión de totalidad propia del número cuatro. Si añadimos el desierto del verso anterior, la conclusión es sencilla: los reyes del sur, del este y del oeste acuden al norte (a Jerusalén) como reyes vencidos o como reyes tributarios. El sentido de totalidad queda refrendado por el verso siguiente: «Ante él se postrarán los reyes, / le servirán todas las naciones» (v. 11). La vertiente cósmica del v. 5 se completa con la espacial del v. 11, a la vez que este verso es un anticipo del v. 17. El ámbito del reino ideal es paralelo al reino de Yahvé (cf. Sal 46,2-3.8-9; 96,7-10). Nos explicamos así que las acciones reservadas al culto y a la adoración de Yahvé sean las que tienen los reyes y las naciones con el rey justo, ante el que se postran adorantes, y al que sirven reverentes. Aplicado todo esto a un rey de Judá no deja de ser una hipérbole cortesana, que deja abierto el poema al rey ideal, cuyo reino sea tan extenso como el descrito por el salmo. Es otra apertura mesiánica del salmo.

4. *Tercera estrofa: política interna* (vv. 12-14). Se agudiza el problema de interpretación, llegados a esta estrofa. La conjunción inicial "pues" (*kî*, v. 14) es susceptible de una triple interpretación: consecuencia de lo anterior (porque Dios le ha dado el juicio, ahora él aplica justicia); causa de lo anterior (los dones que recibe el monarca se deben a que él hace justicia a los pobres); o bien condición para lo que viene a continuación (si obra así, entonces…). Me convence más la tercera posibilidad: que sea condicional. Se justificaría de este modo el comienzo del v. 15: no es una mera repetición que deba ser puesta entre paréntesis, sino la apódosis de las oraciones condicionales. Teológicamente los augurios formulados ante el rey o las promesas que suscita su presencia, así como el sometimiento de otros reinos, no son promesas o augurios absolutos, sino que están condicionados a la conducta del monarca: si es fiel y cumple sus obligaciones regias no le serán retirados. Es la misma concepción monárquica de Sal 89,31-33.

El monarca de Israel ha de ser ante todo el liberador del “pobretón” (*’ebyôn*) suplicante. Ha de repetir a pequeña escala la proeza liberadora de Yahvé, que sacó a su pueblo de la pobreza y opresión de Egipto, tras haber atendido el clamor de su pueblo. La mano tendida de los mendigos suplica la ayuda inmediata de la limosna y también la definitiva del que pueda sacarlos de la estrechez opresora. El ser humano y curvado ante los otros (*‘ānî*), agobiado por el peso de la miseria y/o por el pie despiadado del tirano se encuentra absolutamente «des-valido», mientras busca a alguien que lo ampare. El rey ha de ser amparo del desvalido (v. 12). El rey justo ha de mostrar piedad con el débil (*dal*) que, para mantenerse en pie, necesita apoyarse en el fuerte. Ha de salvar, en fin, la vida de los pobretones (v. 13). Tres acciones condicionales que son la réplica de otras tantas acciones divinas escritas a lo largo de la historia de Israel: “librar”, “apiadarse” y “salvar”.

A esas tres acciones se suman otras dos que tienen por objeto la vida de los menesterosos a los que acabo de referirme. La insistencia bíblica por salvaguardar la vida de las clases desafortunadas es una exigencia fundamental del Yahvismo (cf. Jr 6,7; 9,5; Sal 10,7; 55,10-12, etc.), que fue frecuentemente conculcada. La condicional del v. 13 («si los rescata de la opresión y violencia…») es patética y amarga. El rey ha de rescatar jurídicamente al pobre, que es oprimido ilegalmente; ha de sacarlo de la violencia opresora. Es cuestión de vida o de muerte –así parece insinuarlo la repetición de la *vida* en los vv. 13 y 14–. El rey de Israel no ha de estar dispuesto a sacrificar la vida de sus más humildes súbditos por otros intereses, sino que considerará de sumo valor la sangre de los pobres. Sal 116,15 proclama lo valiosa que es a los ojos de Dios la muerte de sus fieles. Este poema concede sumo valor a la vida (sangre) de los más pobres. El rey garantiza a los pobres la protección que Dios les dispensa (cf. Sal 9,13; 45,8; 1 S 26,21; 2 R 1,13-14).

Finalizada esta apasionada defensa de los derechos del pobre, que el rey debe tutelar, el poema pasa nuevamente al tiempo y al espacio. Si cumple las condicionales que acabo de exponer, «¡viva el rey!».

5. *Cuarta estrofa: el tiempo y el espacio* (vv. 15-17). «¡Viva el rey!» es el grito clásico de aclamación (cf. 1 S 10,24; 2 S 16,16; 1 R 1,25.31.34-39). Una vida, se entiende, tan larga como el sol, «como la luna, de edad en edad» (v. 5). El sujeto del verbo «dar» no está explicitado: «le den el oro de Sabá» (v. 15a); el sujeto impersonal puede ocultar al Dador de todo bien: que Dios le dé. Los impuestos de Sabá (v. 10b) se

materializan en dones de oro, como respuesta de Dios al buen ejercicio del poder regio, sobre todo del poder judicial. Una oración ininterrumpida (el rey Jeroboán le pide al profeta que «ore por él», 1 R 13,6) por el rey suena a impetración de bendiciones, porque el bienestar del soberano redundará en bien de su nación. Es la primera petición.

La segunda versa sobre la prosperidad agrícola, tan copiosa que no sólo las llanuras se llenan del rumor de los trigales, lo mismo sucede en la cumbre de los montes, lugar adecuado para los viñedos, y no tanto para las mieses; pues bien, éstas son tan abundantes que desbordan la llanura de Esdrelón –por ejemplo– y desde distintos sitios se las ve ondear en la cima de las montañas, agitadas por el viento. El poeta pasa del color dorado de los trigales al verde del Líbano, monte frondoso de robustos cedros, donde no crecen árboles frutales y tampoco trigales. Tal vez sea una nueva petición que ya no se refiere a la fertilidad de la tierra, sino al fruto del seno, al descendiente del rey: que el «fruto del seno» sea tan robusto como el Líbano y tan abundante como la hierba del campo: «Brote su fruto como el Líbano, / y retoñe como hierba del campo» (v. 16b).

La tercera (o la cuarta petición) se refiere al nombre o a la fama del rey (cf. Sal 45,18): que su nombre o su fama «se perpetúe como el sol» (v. 17a). Esta duración ya fue enunciada en el v. 5. Si el verbo que he traducido por «perpetuarse» se deriva de una raíz nominal que significa «prole» (cf. Gn 21,23; Is 14,22; Jb 18,19), la duración no se perpetúa en el recuerdo, sino en la descendencia. Este nombre recibirá la felicitación de los venideros y se usará como fórmula de bendición para todos los pueblos, que antes (en el v. 11) se postraban ante el rey y lo sirven (para el nombre como fórmula de bendición, cf. Gn 12,3; 18,18 y 22,18). La dicha del rey redundará en bien del pueblo y de todas las naciones. «Las naciones reconocerán la dicha del rey de Sión porque en él actúa la presencia eficaz de Dios» (Ravasi, II, 487). La alusión del verso a Abrahán convierte al monarca en heredero legítimo de la historia de la salvación, solemnemente inaugurada por Abrahán.

6. *Doxología conclusiva* (vv. 18-19). Finaliza el poema, y con él el segundo libro, con una grandiosa doxología. El Dios de Israel, Yahvé, es el artífice de la historia, es el único hacedor de maravillas, recogidas en los credos históricos de Israel (cf. Sal 86,10; 136,4). La primera bendición (v.18) es una óptima confesión de la fe yahvista. El poeta

deseaba que el nombre/fama del monarca se perpetuara a lo largo del tiempo. La segunda bendición exalta el nombre divino y su gloria (su presencia luminosa). Todo el tiempo y todo el espacio están llenos de la presencia de Dios. El doble "amén" sella litúrgicamente el poema y el libro segundo.

[Un verso redaccional, omitido por algunos manuscritos, añade: «Fin de las oraciones de David, hijo de Jesé» (v. 20). Acaso debamos prestar atención a la puntuación masorética. El texto masorético pone un acento de división tras la palabra «oraciones»: «fin de las oraciones». ¿Alguien añadió el nombre de David, hijo de Jesé? ¿Se pretende afirmar que han finalizado las oraciones en favor del rey? (Maillot-Lelièvre). Finaliza de este modo casi la mitad del Salterio, que se inauguraba con un salmo real (Sal 2) y acaba con otro salmo real (Sal 72). Los dos salmos han recibido una interpretación mesiánica a lo largo de la historia].

* * *

No podemos aceptar sencillamente la "interpretación mesiánica" del poema. El poeta tiene ante sí a un rey concreto o a la dinastía davídica, aunque ninguno de los monarcas israelitas o judíos amoldaran su gobierno a lo pedido o deseado en el salmo. El poema, sin embargo, ha venido repitiéndose de generación en generación hasta llegar al momento actual, cuando pedimos día tras día: «venga a nosotros tu reino». El lenguaje del salmo es grandilocuente, propio de la corte; sin embargo, las esperanzas que formula sostienen toda esperanza. Tampoco hoy tenemos un rey o gobernante ideal, que haga justicia a los pobres, que atienda a las necesidades del pueblo, que rija el mundo con justicia y equidad. Necesitamos un rey o gobernante de esa índole. «El salmo no sugiere un culto a la persona del monarca, sino que encuentra en su figura el medio en que expresar los ideales con que sueña. En otros términos, el rey es un símbolo acabado de la era mesiánica» (A. González Núñez, 329). «Lo que ha soñado el deseo y ha anunciado la esperanza se hará realidad en el Mesías. Las hipérboles dejarán de serlo y, para los cristianos, la realidad supera maravillosamente lo imaginado. El Mesías glorificado, sentado a la derecha del Padre, recibe el reino universal y perpetuo, un reino que 'no es de este mundo'» (Alonso-Carniti, 940).

III. Oración

«Dios omnipotente, invocamos tu nombre, bendito por todos los siglos, y te pedimos que, humillado nuestro acusador, te dignes conceder a tu pueblo la paz y la justicia. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,273).

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

AGUSTÍN (san), *Enarraciones sobre los salmos (1º)*, en “Obras de san Agustín XIX”, BAC 235, Madrid 1964.

AGUSTÍN (san), *Enarraciones sobre los salmos (2º)*, en “Obras de san Agustín XX”, BAC 246, Madrid 1965.

ALONSO SCHÖKEL, L., *Treinta Salmos: Poesía y oración*, Madrid 1980.

ALONSO SCHÖKEL, L. y CARNITI, C., *Salmos I*, Estella 1992.

BEAUCAMP, E., *Le Psautier. Ps. 1-72*, París 1976.

BEAUCHAMP, P., *Los Salmos noche y día*, Madrid 1981.

BORTOLINI, J., *Conocer y rezar los Salmos. Comentario popular para nuestros días*, Madrid 2002.

CRAIGIE, P. C., *Psalms 1-50*, Waco (Texas) 1983.

DAHOOD, M. y *PSALMS I: 1-50*. Garden City (NY) 1965; *II: 51-100*, 1968.

GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., *El libro de los Salmos. Introducción, versión y comentario*, Barcelona 1966.

JACQUET, L., *Les Psaumes et le coeur de l'homme*, Gembloux I vol. 1975 ; II vol. 1977.

KRAUS, H-J., *Teología de los salmos*, Salamanca 1985.

KRAUS, H-J., *Los Salmos. Sal 1-59. Vol I*, Salamanca 1993; *Sal 60-150*, Salamanca 1995.

LANCELLOTTI, A., *I Salmi*, en «Nouvissima versione Della Bibbia» 18, Milán 1987.

MAILHIOT, G.-D., *El libro de los Salmos. Rezar a Dios con palabras de Dios*, Madrid 2005.

RAVASI, G., *Il libro del Salmi. Commento e attualizzazione. Vol I (1-50)*, Bolonia 1981; *Vol. II (51-100)*, Bolonia 1983.

TATE, M. E., *Psalms 51-100*, Waco (Texas) 1990.

WEISER, A., *I Salmi 1-60. Traduzione e commento*, Brescia 1984.

COLECCIÓN
COMENTARIOS A LA BIBLIA DE JERUSALÉN

CONSEJO ASESOR:
Víctor Morla y Santiago García

ANTIGUO TESTAMENTO

1A. Génesis 1-11, *por José Loza*

3. Levítico, *por Juan Luis de León Azcárate*

13A. Salmos 1-41, *por Ángel Aparicio*

13B. Salmos 42-72, *por Ángel Aparicio*

19A. Isaías 1-39, *por Francesc Ramis Darder*

22. Daniel, *por Gonzalo Aranda*

NUEVO TESTAMENTO

1A. Evangelio de Mateo, *por Antonio Rodríguez Carmona*

1B. Evangelio de Marcos, *por Antonio Rodríguez Carmona*

5. Corpus Paulino II. Efesios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y Cartas Pastorales: 1-2 Timoteo, Tito, *por Federico Pastor*

6. Carta a los Hebreos, *por Franco Manzi*

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 10 de noviembre de 2006.



El presente volumen es un comentario de los Salmos 42-72, que forman el segundo libro del salterio. El sufrimiento, y con él la oración, aparece en casi todos los salmos del primer libro (Sal 1-41). Es el libro de la oscuridad y de la fe. El segundo libro, sin embargo, brinda algunos salmos que le dan un matiz peculiar (Sal 42-43; 63). Sin estar ausente el dolor de la persecución, resplandecen los primeros destellos de la esperanza. Llama la atención, en efecto, la insistencia en la mañana, la ida por el camino, la disposición a cantar y a tañer, la presencia del templo como meta de la marcha... (Sal 68; 72, etc.). Este libro tal vez dé el paso de la fe, mantenida en el dolor, a la esperanza que nos obliga a caminar. Son algunos aspectos que el comentarista ha tenido en cuenta.

La editorial Desclée De Brouwer presenta esta serie de comentarios a la *Nueva Biblia de Jerusalén*, con la pretensión de que ocupe el espacio abierto en el mercado de la lengua castellana entre la divulgación y la crítica científica.

Ángel Aparicio Rodríguez nacido en Torquemada (Palencia), es sacerdote claretiano, catedrático de Biblia en el Instituto Teológico de Vida Religiosa, integrado a la Universidad Pontificia de Salamanca. Su tesis doctoral versó sobre el Salmo 16. Es autor de algunos libros sobre salmos, entre ellos: «Los salmos, oración de la comunidad», PCI., Madrid [6]2004 y «Salmos», PPC, Madrid 2004.



Desclée De Brouwer


ISBN 84-330-2109-5
9 788433 021090
www.edesclee.com